Das Verständnis der Seele im Christentum und in der psychologischen Literatur der Gegenwart

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Evangelisch-theologischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität
zu Tübingen

vorgelegt von

Erich Neuburger

aus Eßlingen

1937

Buchdruckerei Bölzle, Tübingen, Marktgasse 10

Dekan: Prof. D. Weiser
Referent: Prof. D. Faber

Tag der mündlichen Prüfung: 22. April 1937

Zum Druck genehmigt von der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Universität Tübingen

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Gliederung.

Einleitung: Der Sinn der Aufgabe 7

1. Kapitel: Das unmittelbar gegebene Seelenverständnis . . . 9

2. Kapitel: Das Verständnis der Seele im Christentum (unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung des Seelenverständnisses)

Vorbemerkung 13

1. Abschnitt: Das Verständnis der Seele im Griechentum

1. Die vorplatonische Zeit 14

2. Plato und Aristoteles

A. Plato 16

B. Aristoteles 20

3. Die spätgriechische Entwicklung 21

2. Abschnitt: Das Verständnis der Seele in der heiligen Schrift 23

I. Das Verständnis der Seele im Alten Testament

1. Die Grundanschauung vom Menschen und seiner Seele 24

2. Seele und Ich 27

3. Die Anteilnahme der Seele am inneren Leben . . . 27

4. „Unrein von einer Seele"? 29

5. Das Schicksal der Seele 30

II. Das Verständnis der Seele im Neuen Testament

1. Die Grundanschauung vom Menschen und der Seele 33

2. Das ursprüngliche Verständnis der Seele im Neuen Testament 34

3. Das besondere Verständnis der Seele im Neuen Testament 35

a) Der Leib 36

b) Das Innere 37

c) Der ganze Mensch und die Seele 38

d) Die Seele und das Leben 40

e) Leib und Seele 42

f) Seele und Geist 43

4. Das Verständnis der Seele und ihres Schicksals nach dem Neuen Testament 44

III. Das Seelenverständnis der heiligen Schrift

1. Zusammenfassung 46

2. Grundsätzliche Besinnung 47

IV. Das Seelenverständnis der Bibel und die Seelenvorstellungen der Umwelt 49

V. Das biblische und das unmittelbar gegebene Verständnis der Seele 51
3. Abschnitt: Die Geschichte des Christentums und das Verständnis der Seele
Vorbemerkung 53
1. Die katholische Kirche bis zur Reformation 54
2. Luther 59
3. Die evangelische und die katholische Kirche bis zur Gegenwart 62
3. Kapitel: Das Verständnis der Seele in der psychologischen Literatur der Gegenwart
Einleitung 65
1. Abschnitt: Einführung
1. Grundzüge der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte . . 66
2. Die Psychologie als Wissenschaft 69
2. Abschnitt: Die Psychologie Wundts und seiner Zeit
I. Die naturwissenschaftliche Richtung
A. Einleitung 70
B. Wilhelm Wundt 71
1. Gegenstand und Methode der Psychologie
a) Die Selbständigkeit der Psychologie 72
b) Die naturwissenschaftliche Methode 73
c) Die Grenze der Methode und ihre Ergänzung 74
2. Durchführung und Ergebnisse
a) Der Weg der Durchführung 74
b) Ich und Bewußtsein 75
c) Die Auffassung von der Seele 76
d) Der Parallelismus 77
aa) Seine Ausdehnung nach unten 77
bb) Seine Durchbrechung nach oben 77
cc) Die Einheitsfrage 78
3. Kritische Beurteilung
a) Allgemeine Bedenken 79
b) Die Auffassung vom Ich und vom Bewußtsein 80
c) Das Verständnis der Seele 80
4. Zusammenfassung 81
II. Der geisteswissenschaftliche Protest (die Psychologie von Wilhelm Dilthey) 82
III. Der Versuch einer Einheitsauffassung (die Psychologie von Hugo Münsterberg) 83

IV. Das Leib-Seeleproblem 85
V. Zusammenfassung 87
3. Abschnitt: Die Gebietserweiterung und ihre Folgen
I. Möglichkeiten und Voraussetzungen 88
II. Die Parapsychologie
A. Das neue Gebiet 89
B. Das Ergebnis 90
III. Die Psychoanalyse
A. Sigmund Freud 90
I. Darstellung der Grundzüge der Psychoanalyse Sigmund Freuds
1. Die Entwicklung des Systems 91
2. Die Grundbegriffe 94
II. Kritische Würdigung
1. Richtige Ergebnisse 99
2. Grenzen 100
3. Kritik 101
III. Das Seelenverständnis 105
B. Die Individualpsychologie
I. Alfred Adler
1. Die Hauptzüge seiner Psychologie 108
2. Kritische Würdigung der Eigenart 109
II. Fritz Künkel
1. Die Begründung seiner Charakterologie . . 110
2. Die Hauptlinien der Durchführung 113
III. Ergebnis 14
C. Carl Gustav Jung
1. Der Weg seiner Analyse
a) Anknüpfung 116
b) Grundbegriffe 118
c) Typologie 120
2. Das Wesen des Ansatzes 121
3. Ergebnisse für das Seelenverständnis 123
4. Würdigung und Schluß 125
D. Zusammenfassung 125
4. Abschnitt: Die neue Lage und ihre Auswirkung in der übrigen psychologischen Literatur
I. Der Umschwung 126

1. Die Bedeutung des Weltkriegs für die geistesgeschichtliche Entwicklung 126
2. Die Entwicklung der Wissenschaft 127
3. Die Psychologie 128
II. Die Spiegelung der Lage in der übrigen psychologischen Literatur 130
1. Ludwig Klages
a) Vorbemerkung 131
b) Darstellung 131
c) Kritische Würdigung 133
Anmerkung: Hans Prinzhorn 134
2. Eduard Spranger 134
3. Die Entwicklung der Schulpsychologie 137
4. Erich Richard Jaensch
a) Grundzüge seiner Psychologie 138
b) Beurteilung 140
5. Hans Driesch
a) Die Grundgedanken 141
b) Kritische Beurteilung 143
6. Die Gestaltspsychologie 144
7. Der Behaviorismus 145
8. Überblick über die medizinische Psychologie 147
9. Die Lebenspsychologie
a) Die Grundzüge 150
b) Würdigung 152
Zusammenfassung: Das Verhältnis der Seele in der psychologischen Literatur der Gegenwart 153
4. Kapitel: Unser Verständnis der Seele
Vorbemerkung 156
1. Grundsätzliche Besinnung
a) Das natürliche und das christliche Verständnis der Seele 157
b) Das natürliche und das psychologische Verständnis der Seele 157
c) Das christliche und das psychologische Verständnis der Seele 157
2. Die wirkliche Lage 158
Schluß 160
Literaturverzeichnis 162
Lebenslauf 168

Einleitung.

Der Sinn der Aufgabe.

„Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr" — dieses Wort Schillers könnte uns davor warnen, das Wesen der Seele in Worten und Begriffen erfassen zu wollen. Denn wenn schon die Seele selbst nur unvollkommen sich auszusprechen vermag, wie mangelhaft wird dann sein, was wir über die Seele zu sagen versuchen. Wir vergessen diese Warnung nicht, die uns stets erinnern soll an die Ehrfurcht, die wir dem Geheimnis der Seele schuldig sind, das nicht einmal dem Dichter ganz sich erschließt, und müssen es doch unternehmen, unser Verständnis der Seele in Worte zu fassen. Denn die Frage nach dem Wesen der Seele verlangt aus doppeltem Grund eine Antwort. Wir wollen wissen und begreifen, was es ist um unsere menschliche Seele. Und diese theoretische Frage, auf die uns nach ihrer eigentlichen Absicht die Psychologie als die Wissenschaft von der Seele Auskunft geben sollte, wird unterstützt durch all die praktischen, seelischen Nöte, für die wir eine Hilfe brauchen. Wir gehen zum Seelsorger oder auch zum Arzt, der als „Psychotherapeut" eben auch ein Seelsorger ist, und lassen damit erkennen, daß auch Theologie und Medizin unmittelbar mit der Seele des Menschen zu tun haben. So ist es nicht verwunderlich, wenn wir Christentum und Psychologie gemeinsam fragen nach ihrem Verständnis der Seele. Und es ist ebenso verständlich, daß es gerade heute geschieht. Es gab ja — nicht nur zu Lebzeiten Friedrich Albert Langes (1818—1875), der sie forderte — eine „Psychologie ohne Seele", also eine Wissenschaft von der Seele, welche die Seele selbst ausmerzen wollte. Dann aber hat gerade in der Psychologie selbst jener Wandel sich vollzogen, der es möglich machte, daß heute weithin Psychologen an Stelle der Theologen zu Seelsorgern wurden.

So begreiflich es also ist, daß nunmehr der Theologe und der Psychologe nicht nur ihre praktischen Erfahrungen und Methoden austauschen, sondern auch über das aus der praktischen Arbeit sich ergebende Verständnis der Seele selbst sich unterhalten, um so Antwort zu geben auf die alte Frage nach dem Wesen der Seele, so schwierig ist doch diese Verständigung durchzuführen, denn wir fragen den Theologen und

den Psychologen ja nicht nur deshalb, um von jedem sein Bild der Seele zu erfahren, sondern wir fragen mit der kritischen Absicht, ein gültiges und verbindliches Verständnis der Seele zu erlangen, um dann die einzelnen Richtungen nicht mehr nur zu fragen, was sie unter Seele verstehen, sondern um prüfen zu können, ob sie damit auch wirklich die Seele des Menschen verstanden haben.

Wo aber ist der Maßstab, an welchem wir zwei so verschiedene Wissenschaften messen können? Wird nicht der Theologe von vornherein sein Verständnis der Seele, soweit es aus einer für ihn grundlegenden Offenbarung sich ergibt, für unveränderlich halten, während der Psychologe sich diesem Maßstab, der ihm als eine voreingenommene Bindung erscheinen mag, nicht unterwerfen will?

Aber nun ist es doch Tatsache, daß die Theologie und die Psychologie beide mit derselben menschlichen Seele es zu tun haben. Hier zeigt sich uns der Weg, auf dem wir der Schwierigkeiten am besten Herr werden können. Es ist ja derselbe Mensch, der vom Theologen und vom Psychologen eine Antwort will über das Verständnis seiner Seele. Er hat nur e i n e Seele, die auch nur in e i n e r Weise r i c h t i g verstanden werden kann. Wie am Anfang alles Denkens über die Seele das steht, was jeder unmittelbar von seiner Seele denkt und weiß, so bleibt dieses unmittelbare Wissen der Prüfstein, an dem all unsere theologischen und psychologischen Ergebnisse auf ihre Richtigkeit sich untersuchen lassen müssen. Freilich kann die Wissenschaft nicht eingeengt werden in die Fessel eines primitiven, unmittelbaren Wissens — und die gegebenen Vorstellungen von der Seele sind ja auch selbst wieder mannigfach geschichtlich bedingt, sodaß dem Theologen und Psychologen alle Freiheit bleibt, ihre eigenen Wege zu gehen; aber es bleibt eine Mindestforderung, vor der sie sich ausweisen müssen, da sie nur mit triftiger Begründung dem unmittelbar gegebenen Verständnis widersprechen können, und die Geschichte zeigt, daß schon diese Mindestforderung für manche Vorstellungen von der Seele zur Meistforderung wurde. Es ist also zu zeigen, daß es solche Grunderkenntnisse von der menschlichen Seele gibt, über die noch keine Wissenschaft ungestraft sich hinwegsetzen durfte. Der Theologe und der Psychologe haben dann zu sagen, wie sie bestätigend und ergänzend oder kritisch sich auseinandersetzen wollen mit diesem unmittelbar gegebenen Wissen von der Seele *).

*) Das neu erschienene, grundlegende Werk von Emil Brunner: „Der Mensch im Widerspruch", Berlin 1937, bestätigt die entscheidende Bedeutung der Erfahrung, an der auch das christliche Verständnis sich bewähren muß, so sehr es selbst erst zur richtigen Erfahrung des Erfahr-

So werden wir zur Erfüllung unserer Aufgabe, das Verständnis der Seele im Christentum und in der Psychologie der Gegenwart aufzuzeigen, auf folgenden Weg gewiesen:

Wir prüfen zunächst, ob wir an Hand der Sprache und unserer gebräuchlichen Anschauungen dieses gemeinsame, unmittelbar gegebene Verständnis der Seele feststellen können. Wir fragen weiter nach dem Verständnis der Seele im Christentum. Die Frage, ob es ein solches einheitliches Verständnis der Seele im Christentum gibt, führt uns zu einer geschichtlichen Orientierung über das Verständnis der Seele und die Gesamtentwicklung der geistigen Voraussetzungen, von denen es abhängig ist. Damit ist zugleich der Ansatz für die Darstellung des Verständnisses der Seele in der psychologischen Literatur der Gegenwart gegeben. Das Ergebnis wird zeigen, ob diese verschiedenen Versuche, die Seele zu verstehen, zusammenführen, ob es möglich ist, eine gemeinsame Antwort zu geben auf die Frage nach dem Verständnis der Seele, ob und wie Theologie und Psychologie sich darin unterstützen können und ob dem fragenden Menschen die Gewißheit zuteil werden kann, daß so seine Seele verstanden ist.

1. Kapitel.

Das unmittelbar gegebene Seelenverständnis.

Das unmittelbar uns eigene Wissen um uns selbst, also auch unser Verständnis der Seele, bringen wir ganz unabsichtlich und darum aufschlußreich und allgemein gültig in unserer Sprache zum Ausdruck. Da der Sprachgebrauch des Kindes und der Primitiven nach seinem Inhalt für uns nicht mehr verbindlich ist, müssen wir bei der Selbsterfassung des heutigen Erwachsenen einsetzen. Dabei sind wir uns dessen bewußt, daß die Anschauung der Primitiven und manche andere geschichtliche Einflüsse in diesem Sprachgebrauch nachwirken. Aber was sich davon so all-

baren verhilft (vgl. Brunner S. 205 und 499 f. und unseren Schlußabschnitt). Für die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Auffassung vom Menschen zur natürlichen ist außerdem hinzuweisen auf Edmund Schlink: „Der Mensch in der Verkündigung der Kirche", München 1936. Hier ist unter besonderer Berücksichtigung der Denkformen die Frage einer christlichen Anthropologie und ihres Verhältnisses zur natürlichen Auffassung vom Menschen erörtert.

gemein erhält, das wird eben im Leben sich bewährt haben und daher die erste Grundlage abgeben dürfen, mit der jede weitere Wissenschaft von der Seele sich so oder so auseinanderzusetzen hat.

Wenn ich „erwache", also so etwas erlebe wie ein neues „Ins-Leben-treten", zum mindesten ein „zum Bewußtsein-kommen", das mich erst zu mir selber bringt, — wie wir ja auch nach einer Ohnmacht davon reden, daß einer wieder zu sich kommt, — dann unterscheiden wir uns von der Welt, in der es außer uns Totes (alle möglichen Gegenstände) sowie Lebendiges (Pflanzen und Tiere) gibt. Dabei betrachten wir uns als ein besonderes Lebendiges. Wir sind aber auch mit der ganzen Welt, in der wir erwachen, mit verschiedener Innigkeit verbunden. Es gibt da: mein Haus, meine Bücher, meinen Hund, meine Bekannten, meine Freunde usw. — — das ist alles zusammen meine Welt. Wenn ich nun aber von allem diesem außer mir Seienden mich auf mich selbst zurückziehe, habe ich immer noch nicht mich als eine einfache Einheit, sondern dieses „Ich" hat sehr viele Schichten. Wenn ich in den Regen komme und sage: ich werde naß, dann ist dieses Ich zunächst meine Kleidung. Dann aber friere ich, d. h. nun: mein Leib friert. Ich bin aber nicht nur Leib, sondern ich kann die Bezeichnung Ich für immer weiter Zurückgezogenes verwenden. Das Ich ist schließlich überhaupt nichts „Greifbares", denn das kann ich alles sehen, kann auch noch mein eigenes mir unsichtbares Inneres von meinem Ich abheben: ich habe da und da Schmerzen, ich denke, will, handle, erinnere, phantasiere — aber das ist alles eben noch nicht das „Ich". Wenn ich das Ich fassen wollte, um sagen zu können: hier ist es, dann müßte es offenbar mein Gegenstand werden; das geht aber nicht, da das Ich immer das Subjekt bleiben wird, das seinem „Objekt" sich entgegenstellt. Ich habe also das Ich nicht anders als nur so, daß ich unmittelbar weiß, daß ich immer zu recht „ich" sage, daß ich es unmittelbar erlebe, sodaß ich es in meinem Erleben immer schon bin. Ich weiß, daß „Ich" „ist" bzw. „ich" „bin", wenn überhaupt das Wort „ist" bzw. „sein" Sinn haben soll. Ich weiß es aber immer nur so, daß ich es „weiß", d. h. daß ich erwacht bin, zum Bewußtsein gekommen bin und nun denke, sehe, fühle, handle usw. Das Ich steht so in besonderer Beziehung zum Bewußtsein, aber es ist nicht einfach das Bewußtsein, es ist nicht das Wissen selbst, ich komme z u m Bewußtsein; es ist so, daß ich nur in diesem Wissen weiß, daß ich während der Nacht auch dieses bestimmte „Ich" war. Ich war „Ich" und ohne Bewußtsein nicht schon „Nicht-Ich", sondern „ich" habe geschlafen bzw. bin ohnmächtig gewesen. Ich kann es nur während dieser Zeit nicht wissen und sagen, daß ich es bin. Daher fühle ich mich, wenn mir das Bewußtsein fehlt, auch nicht verantwortlich; sonst weiß ich mich

verantwortlich und frei. So ist das Ich die eine letzte Einheit, in die alles von außen Empfangene mündet und von der alles Wirken nach außen ausstrahlt. Dies alles ist nun also mein Leben, das ich erlebe.

Wo ist hier nun aber die Seele? Ich begegne ihr bezeichnenderweise nicht bei mir, solange ich mich unmittelbar erfasse, sondern beim anderen Lebewesen, wenn ich dieses in seiner Zusammensetzung erklären will. Das wende ich dann natürlich auch auf mich selber an — zur Erklärung und nicht mehr zur Bezeichnung des unmittelbar Vorgefundenen. So sage ich bei einem toten Menschen: er ist entseelt; ein Sterbender „haucht seine Seele aus". Entsprechend sagen wir vom Menschen: er hat eine Seele und hat einen Leib, dazu hat der Mensch auch Geist, er ist von einem bestimmten Geist „beseelt"; so können ganze Kulturen und Völker einen gewissen „Geist" haben — es gibt aber auch eine Volksseele. Da wir so den Menschen als ein aus Leib, Seele und Geist bestehendes Wesen erklären, ist das, was ich dann außer dem Leibe unmittelbar vorfinde: das Ich und mein Denken, Fühlen und Wollen, wie wir seit Tetens und Kant zu gliedern pflegen, besonders bezogen auf die Seele oder den Geist. Die Seele kann zwar zum Denken, Fühlen und Wollen in Beziehung treten und sich hierin ausdrücken, aber gesetzt wird sie, wie der Geist, dahinter. Wenn dabei die Seele besonders mit dem Gefühl verbunden gedacht wird, wie die Vorliebe der Romantik für eine schöne empfindsame Seele zeigt, so ist damit eine bestimmte Seite, aber noch nicht der ganze Ursachverhalt getroffen. So bleibt die Seele in ein geheimnisvolles Dunkel gehüllt, wie das Ich. Zu diesem Ich selbst steht sie nicht in derselben Beziehung wie das Bewußtsein, das nur eine Form des Ich-Seins ist, aber nicht wesenhaft gedacht wird; die Seele dagegen ist wesenhaft. Das Ich ist zwar wirklich und wesenhaft, aber es hat unmittelbar gegebene Existenz nicht hinter oder neben der Seele, sondern wird als Ganzes eben „erklärt" durch die Annahme von Leib, Seele und Geist.

Seele ist also eine besondere, einheitliche Wesenheit im Ganzen des Menschen, eng verbunden mit ihm und doch selbständig gedacht. Die Seelenvorstellung im einzelnen ist sehr stark geschichtlich beeinflußt durch den Seelenglauben der Primitiven, das Christentum und die wissenschaftliche Entwicklung des Seelenbegriffs. Die dadurch möglichen Seelenvorstellungen, wie auch die von Pflanzen- oder Tierseelen, sind aber nicht mehr allgemein gültig, sondern werden immer aus bestimmten Gründen weltanschaulicher Art vertreten. Wir müssen uns daher auf den allgemeinen Grundsachverhalt beschränken.

So ergibt sich:

1. Wir gebrauchen sinnvoll die Rede von der „Seele".

2. Wir reden bei dem unmittelbar Vorgefundenen von Leib, Bewußtsein, Inhalt des Bewußtseins und Ich. Wenn wir dagegen dies „erklären" wollen, bestimmen wir den lebendigen Menschen so, daß er Leib, Seele und Geist hat, ein leibliches, seelisches, geistiges Wesen ist, während er z. B. Bewußtsein nur als Form seines Seins hat.

3. Die Seele tritt damit als Erklärungsprinzip in ein eigentümliches Parallelitätsverhältnis zum vorgefundenen Ich und Bewußtsein und hat einen gewissen Anteil an der Bestimmung dieses Ichs, vor allem seiner Einheit und Freiheit.

4. Die Seele steht dabei in besonders enger Beziehung zum Leben.

5. Sie ist des Näheren abzugrenzen nicht nur gegen das Nichtbeseelte, Anorganische, sondern auch gegen das an sich mit ihr zum Lebewesen, zum „Individuum" Verbundene.

   So gewinnen wir die Beziehungsfrage nach dem Verhältnis von:

   a) Seele - Leib

      (damit ist die Frage nach der Entstehung und Dauer der Seele, das Problem der Individualität und der Geschichte der Seele überhaupt mit gegeben).

   b) Seele - Geist

   c) Seele - Bewußtsein

   d) Seele - Ich.

6. Diese Beziehungen, durch die jeweils der Begriff der Seele zu klären und abzugrenzen ist, sind damit nicht nur formal gewonnen, sondern ihnen ist eine gewisse inhaltliche Bestimmtheit schon mitgegeben:

   a) Die Seele ist durch die Beziehung zum Leben besonders eng verbunden mit dem lebendigen Leib.

   b) Sie steht selbständig neben dem auch als Wesenheit auftauchenden Geist.

   c) Sie reicht weiter als das Bewußtsein (der bewußtlose Mensch ist noch nicht tot und entseelt).

   d) Sie hat mit dem Ich Beziehung zur Einheit und Freiheit des Menschen.

Wir dürfen uns nicht daran stoßen, daß wir über die Seele damit nichts Klareres und Bestimmteres erfahren haben; denn wir mußten uns auf das allen Gemeinsame beschränken, und Seele ist ja nicht ein einfach gegebener Sachverhalt, sondern wird hinter dem Gegebenen angenommen. Für unseren Zusammenhang kommt es an auf den Ansatz, warum es zu der Annahme einer Seele kommt, und auf die gemeinsamen Vorstellungen, die wir über sie haben. Hier sind uns die bestimmten Abgrenzungen gegeben, vor denen jedes weitere Seelenverständnis sich ausweisen muß.

2. Kapitel.

Das Verständnis der Seele im Christentum

unter Berücksichtigung der geschichtlichen Entwicklung des Seelenverständnisses.

Vorbemerkung:

Wir haben am Anfang ganz selbstverständlich davon geredet, daß das Christentum ein Verständnis der Seele habe. Wenn wir jedoch nach dem Verständnis der Seele im Christentum fragen, sind wir in einer schwierigen Lage. Gilt die katholische oder die evangelische Antwort? Hat die evangelische Theologie überhaupt eine verbindliche Antwort auf diese Frage? Wenn wir auf die Schrift verwiesen werden als den Grund des christlichen Glaubens, dann gehen die Fragen weiter: ist in den Seelenvorstellungen der Bibel nicht auch viel Zeitgeschichtliches enthalten? ja gibt es überhaupt ein einheitliches und ausgeführtes Verständnis vom Wesen der Seele in der heiligen Schrift? Angesichts dieser Schwierigkeiten ist es nicht möglich, einen ganz bestimmten Weg von vornherein als den allein richtigen zu ermitteln, der uns zum rechten Verständnis der Seele in der Schrift und im Christentum notwendig führen würde. Sondern wir müssen einen Weg gehen, der sich selber in seinem Vollzug rechtfertigen muß. Er kann nicht von außen her schon im voraus gesichert und festgelegt werden, sondern muß von innen her das Verständnis der Seele im Christentum deutlich machen und zugleich von der Richtigkeit des Weges und der gewonnenen Vorstellung überzeugen.

Da die Bibel Grund und Norm des christlichen Glaubens ist, steht sie im Mittelpunkt. Ob und wie sie zeitgeschichtliche Vorstellungen

enthält, soll dadurch heraustreten, daß zunächst in einem ersten Abschnitt das Verständnis der Seele im Altertum entwickelt wird. Dabei soll das griechische Verständnis der Seele dargestellt werden, da die griechische Entwicklung das gemeinsame Gut der damaligen Seelenvorstellungen enthält und zugleich mit ihrer besonderen Ausprägung für die spätere Zeit von Bedeutung wurde. Dabei kann es sich nicht um eine ausführliche Darbietung des griechischen Seelenverständnisses und seiner Geschichte handeln, sondern um eine Zusammenfassung dessen, was für unseren Zusammenhang Bedeutung hat und deshalb in den Hauptzügen dargestellt werden soll. Daran schließt sich die Entfaltung des biblischen Seelenverständnisses; hierbei wird es sich zeigen, wie sich dieses biblische Verständnis verhält zu den allgemeinen Gedanken der damaligen Zeit und zu unseren eigenen unmittelbaren Vorstellungen, die ja, wie oben erwähnt, ihrerseits Primitives und Geschichtliches, aus Christentum und profanen Vorstellungen Ererbtes in sich schließen. Außerdem wird deutlich, ob und wie es ein einheitliches Verständnis der Seele in der Bibel gibt und wie es sich grundsätzlich verhält zu den außerhalb der Bibel möglichen Vorstellungen. All das wird schließlich in einem Aufriß der geschichtlichen Entwicklung bis zur Neuzeit seine Bestätigung finden müssen: das aus der Bibel gewonnene Verständnis der Seele muß sich auseinandersetzen mit der späteren Entwicklung des Christentums selbst, damit sich zeigt, wo das richtige Verständnis der Seele im Christentum zu finden ist. So muß die Darstellung des Verständnisses der Seele im Christentum aus sich selbst heraus grundsätzlich und geschichtlich sich als zutreffend erweisen und damit den Vergleich eines christlichen Verständnisses mit dem natürlichen und mit dem der psychologischen Forschung der Gegenwart ermöglichen.

1. Abschnitt.

Das Verständnis der Seele im Griechentum.

1. Die vorplatonische Zeit.

Die alten griechischen Vorstellungen von der Seele kommen am deutlichsten zum Ausdruck in der homerischen Literatur. Die Psyche, die Seele, tritt hier bei Homer seltsamerweise uns erst nach dem Tod des Menschen entgegen. Da entfernt sie sich aus dem Mund oder meist aus

der Wunde des tödlich getroffenen Helden, um nun nach dessen Tod ein eigenes Leben zu führen. Kennzeichnend für diese Psyche ist, daß sie als ein völliges Ebenbild des Verstorbenen erscheint, das meist dessen Zustand beim Tod darstellt. Diese Psyche ist der Schatten des Toten, dem so rasch wie möglich der Eingang in den Hades zu verschaffen ist. Dort unten führen diese Schatten ein sehr wesenloses Leben. Es ist ein düsteres Totenreich, in dem es keine Erinnerung mehr gibt. Diese Psyche ist also nicht das, was wir uns unter Seele vorzustellen pflegen; sie ist nicht ein besonderer Teil des Menschen, sondern ein Abbild des ganzen Menschen — ein lebloses, schemenhaftes Bild. Diesen toten Geistern scheint gerade die „Seele" zu fehlen. So wird uns auch berichtet, daß diese „Seelen" sich darum drängen, Blut zu trinken; denn wenn sie Blut trinken, kehrt das Leben in sie zurück, sie gewinnen Gedächtnis und Lebenskraft wieder. So ist es das Blut, in dem die „Seele" gesucht wird — als das geheimnisvolle Etwas, das den Menschen zum lebenden Menschen macht. Bald ist es nicht mehr nur das Blut, sondern etwas Feineres, Hauchartiges, der Dampf, der vom Blut aufsteigt. Es ist der Thymos: dieser Thymos „erscheint als Prinzip der gesamten Lebens- und Seelenkraft, des animalischen Lebens nicht allein, sondern auch, und zwar insbesondere, des bewußten, geistigen Seelenlebens, sowohl nach der intellektuellen, als auch nach der emotionalen Seite hin" (Rüsche S. 53). Neben diesem vorherrschenden Thymos als Blutseele gibt es auch eine Art Hauchseele, ja beide die Blutseele und die Atemseele gehen ineinander über. Im lebenden Menschen ist die Psyche das Leben im allgemeinen, sie ist in ihrer Bedeutung umstritten und tritt auf jeden Fall zu Lebzeiten des Menschen ganz zurück. Der Thymos dagegen ist am ehesten das, was wir Seele zu nennen gewohnt sind. Da nach dem Tod nur wenige Menschen des besonderen Lebens im Elysium teilhaftig werden und eine noch kleinere Zahl zu Heroen erhöht wird, bleibt es allgemeines menschliches Schicksal, daß sich mit dem Tod die ganz unpersönlich gedachte Lebenskraft des Thymos ins All verliert, während die Psyche nun persönliche Gestalt gewinnt und als Abbild des Toten im Hades verweilt.

Neben diesen Gedanken, die in der „Seele", im Thymos des Menschen nichts weiter sahen als eine unpersönliche Kraft, die nach dem Tod verfliegt, sodaß nur die Schattenseele zurückbleibt, findet sich eine andere Vorstellung, die gar nicht in Griechenland entstanden sein mag, aber schon früh im griechischen Denken sich festgesetzt hat. In den Kreisen der Mystik und der Orphik hat man der persönlichen Seele des Menschen besondere Bedeutung zugeschrieben, da sie etwas Unsterbliches und Göttliches sei. Bezeichnend hiefür ist der Mythus von Dionysos Zagreus. Der Sohn des Zeus Dionysos wird von den Titanen

zerrissen, nur das Herz wird von Athene gerettet und Zeus gebracht, der daraus einen neuen Dionysos erzeugt. Die Titanen werden von ihm verbrannt und aus ihrer Asche die Menschen gebildet, die also das Böse der Titanen und das Göttlich-Gute des von diesen verschlungenen Dionysos in sich tragen. Es ist fraglich, ob diese dualistischen Gedanken von der Göttlichkeit und Unsterblichkeit der Seele als des höheren Teils im Menschen aus dem Kult der Mysterien hervorgewachsen sind, wie Rhode meint, da diese orgiastischen Kulte so sehr eine rauschhafte Vergöttlichung des leiblichen Lebens enthalten, daß sie ursprünglich nicht darin zu gipfeln scheinen, die Seele unsterblich sein zu lassen, wenn sich später auch diese Vorstellung damit verbunden hat. Der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele steht im Zusammenhang mit der Vorstellung von ihrer Erlösungsbedürftigkeit gerade aus dem Leben des Leibes. Unter dem Einfluß dieser weiter östlich, wohl in Persien beheimateten dualistischen Gedanken bildet sich nicht nur eine entsprechende Vorstellung vom Wesen des Menschen, sondern von einer geschlossenen, mythologischen Geschichte seiner Seele, in welcher der Mensch so, wie er ist und wie er sein soll, seine Stelle bekommt. Damit wird dem einzelnen Menschen Grund und Ziel seines Lebens gezeigt, aus dem Widerspruch zwischen dem sterblichen und bösen Körper und der unsterblichen und guten Seele, seine Seele und damit sich selbst zu erlösen. Darum entspricht in diesen orphischen und pythagoräischen Kreisen dieser Heilserkenntnis der Seele über sich selbst die Askese als das Mittel zum rechten Leben des Weisen.

2. Plato und Aristoteles.

A. Plato.

In eigenartiger Weise begegnen uns diese Gedanken über die Seele in der platonischen Philosophie, die darum ausführlicher dargestellt werden soll. Plato knüpft an an unsere unmittelbare Erfahrung der Unterscheidung von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Körper und Seele (Phädo c. 26). Diese Unterscheidung bekommt dadurch Gewicht, daß der philosophierende Mensch gerade an der Scheidung von Körper und Seele einhakt. Platos Philosophie ist Lebensweisheit im eigentlichen Sinn; sie soll Antwort geben auf die Frage, wie wir unser Leben einrichten müssen, damit es etwas taugt und wir wirklich glücklich sein können. Dazu müssen wir aber wissen, was Wahrheit ist, um unser Leben nicht auf eine Täuschung zu gründen. Wie erfahren wir die Wahrheit? Wenn die Seele, das Innere, das Ich des Menschen die

Wahrheit erfahren will, wendet sie sich zunächst an die sinnliche Wahrnehmung. Aber nun wird der Seele durch diese körperliche Erfahrung nichts bleibendes vermittelt, da die äußere Erfahrung unsicher ist. Die Seele ist in den Banden des Körpers und „gezwungen, die Dinge durch ihn wie durch ein Gitter zu betrachten" (Phädo c. 33). Da auch Anaxagoras mit seinem Vorhaben, alles aus der Vernunft zu erklären, nicht weiter gekommen ist als zur Beschreibung der äußeren Gegebenheiten, läßt Plato den Sokrates im Phädo seine „zweite Fahrt" schildern. Die Erfahrung der Seele soll sich gründen auf das Denken, da ihr im Denken etwas vom Seienden offenbar wird. Sie gelangt zum Bleibenden, Allgemeinen und Wahren — zur Idee des Guten an sich. Jetzt verarbeitet sie ihre Wahrnehmung kritisch und sieht: alles was ist, hat sein Sein überhaupt erst durch „Teilhabe" an den Ideen. Das Schöne und das Große macht die Dinge schön und groß. So sind die Ideen die Ursache aller Dinge. Die Vielfalt der Ideen, die ohne besondere Ordnung nebeneinander stehen, erhält dadurch eine gewisse Abstufung, daß der Endzweck im Handeln liegt und so die Idee des Guten an der obersten Stelle steht (Staat p. 512 und 520). Die Wahrheit dieser Ergebnisse des Denkens ist für Plato dadurch gesichert, daß die Ideen metaphysische Realitäten sind und wir zu ihnen einen richtigen Zugang haben auf Grund der Präexistenz unserer Seele. Wenn sie im Denken die Teilhabe der Dinge an den Ideen erkennt, dann erinnert sie sich an das, was sie früher unmittelbar geschaut hat.

> „Wenn das, was wir immer im Munde führen, das Schöne und Gute und jegliche Wesenheit dieser Art, wirklich existiert und wir auf letztere alle sinnlichen Erscheinungen beziehen, indem wir sie als früher uns gehörend wieder erkennen, und wenn wir die sinnlichen Erscheinungen damit vergleichen, so muß unbedingt ebenso wie jenes auch unsere Seele existieren und zwar vor unserer Geburt. Wenn dem nicht so ist, so wäre unsere ganze Untersuchung umsonst gewesen. Verhält es sich also und gilt der Satz, daß jenen Wesenheiten ein Sinn zukomme mit gleicher Notwendigkeit wie der, daß unsere Seelen existierten auch vor unserer Geburt und fällt mit dem einen nicht auch das andere?" (Phädo C. 22).

Wenn aber so mit den Ideen und insbesondere mit der Idee des Guten die Wahrheit gegeben ist, erhebt sich das eigentliche Problem der platonischen Philosophie, wie Plato es am Tod des Sokrates und an seinen ergebnislosen Versuchen, in Syrakus seinen Staatsgedanken zu verwirklichen, selbst erfahren hat: wie ist es zu erklären, daß das Handeln gemäß der Wahrheit doch zum Scheitern verurteilt sein kann? Am irdischen Mißerfolg der Bemühung um das Gute darf die Wahrheit nicht

zu Grunde gehen, darum wird an dieser Stelle der Gedanke eines Ausgleichs nach dem Tode zum Erfordernis. Die Seele, die schon vorher leben mußte, um die Ideen in ihrer Wahrheit geschaut zu haben und sich ihrer hier in diesem Leben wieder erinnern zu können, sie muß auch nach dem Tode weiterleben, damit die volle Wahrheit zur Darstellung kommen kann (Gorgias p. 255). Plato hat noch andere Begründungen für die Fortdauer der Seele: Phädo c. 15—17: alles wird aus seinem Gegenteil, aus Tod muß Leben werden; c. 25—27: die Seele ist nicht zusammengesetzt, sie ist etwas vollkommen Geschlossenes, das bleiben muß; c. 54—56: die Seele bringt das Leben und schließt damit den Tod aus — es sind logische Postulate, die allerdings getragen sind von dem letzten, daß dann, wenn sogar das Leben unterginge, das doch dem Tod entgegengesetzt ist, alles unterginge. Aber jene erste Begründung, daß die Seele fortdaure zum Gericht und zum Ausgleich, damit das Gute doch schließlich die Oberhand behalte, entspricht am besten dem ganzen Gedankengang Platos und ist am haltbarsten. Über das erwähnte Gericht überhaupt und die Geschichte der Seele nach dem Tod, die Seelenwanderung oder einen Aufstieg der Seele zu den Göttern finden wir bei Plato verschieden lautende Äußerungen. Es ist viel Mythologie dabei, die sich teilweise mit pythagoräischen Gedanken berührt. Nach Phädo c. 30 und 31 wird die Seele nach dem Grad der Sinnlichkeit und Körperhaftigkeit, die ihr anhaftet, herabgezogen und irrt umher bis zu neuer ihr gemäßer Verkörperung. Höchstens die Philosophen, die durch die Loslösung ihrer Seele vom Körper schon Reinigung und Erlösung erlangt haben, werden in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen. Phädo c. 57 begegnet uns der Gerichtsgedanke aus der sittlichen Notwendigkeit heraus: „denn wenn der Tod eine Trennung von allem wäre, so wäre es ein Gewinn für die Schlechten, wenn sie sterben, ihren Leib loszuwerden, aber auch ihre Schlechtigkeit zugleich mit der Seele.“ (vgl. Phädo c. 62; Gorgias p. 522 und Staat p. 614) Plato meint nicht, daß es mit dem Schicksal der Seelen im einzelnen gerade so sich verhalten müsse: „daß es jedoch entweder diese oder eine ähnliche Bewandtnis mit unseren Seelen und ihren Wohnungen haben muß, da doch die Seele offenbar etwas Unsterbliches ist, das anzunehmen, dünkt mich, ziemt sich gar wohl, und es lohnt auch wohl, daß man es wagt, daran zu glauben“ (Phädo c. 63).

Die Seele ist also nach Plato für uns die Mittlerin zur Wahrheit, denn sie steht selbst mitten inne zwischen den Ideen und der Sinnlichkeit unserer Welt. Sie lebt jetzt in der Sinnlichkeit, d. h. in einem Körper, der zum „niemals sich selbst Gleichbleibenden“ (Phädo c. 28) gehört, während sie selbst dem „immer sich völlig Gleichbleibenden am ähnlichsten“

ist. Wir können uns mit der Seele der Sinnlichkeit zuwenden oder den Ideen. Im einen Fall verraten wir sie, im andern führen wir sie in ihre Heimat zurück; denn sie ist den Ideen verwandt. Im Phädrus (p. 246) ist ihr göttlicher Ursprung geschildert: einst schwebte sie mit ihrem Gefieder zusammen mit den Göttern in den höchsten Regionen; da ist sie gefallen und hat die Kraft des Gefieders verloren, jetzt muß sie es allmählich wiedergewinnen und lernen, es zu entfalten, um sich so wieder emporschwingen zu können zum Göttlichen. Der Körper ist das Sema der Seele, sie ist eingekerkert in ihn wie ein Schaltier in seine Schale. (Phädrus p. 250). Sie muß sich freimachen lassen von den Leidenschaften des Körpers, „weil jegliche Lust und Unlust gleichsam einen Nagel hat und die Seele damit an den Leib annagelt und anheftet und körperartig macht" (Phäd. c. 33). Solange wir den Körper haben und unsere Seele mit einem solchen Uebel verwachsen ist, werden wir nie die Wahrheit erreichen können, nach der uns verlangt (Phädo c. 11). Erst im Tod wird die Seele endgültig frei und erlangt das Ziel, nach dem sie zeitlebens sich sehnt.

Es bleibt noch die Frage, ob diese Seele denn eine Einheit ist. Plato kennt eine psychologische Teilung der Seele, die er eben aus der Geschichte der Seele hervorgehen läßt. Es ist gleichsam im Menschen beieinander: der Mensch und das vielgestaltige Tier und der Löwe im Menschen (Staat p. 618), als wäre es ein befiedertes Zwiegespann mit dem sinnlichen Begehren und dem Willen als den Rossen, die gelenkt werden müssen von der Vernunft (Phädrus p. 246). An dieser Teilung der Seele wird unsere Aufgabe deutlich, in unserer Seele eine Ordnung zu gestalten, durch Besonnenheit das Begehren zu bändigen und durch Mannhaftigkeit den Willen zu leiten. Darin liegt die umfassende Bedeutung der Seele beschlossen, daß sie nicht nur vital belebend, sondern gerade auch erkennend und denkend das Lebende im eigentlichen Sinne ist, da wir mit der Seele teilhaben am Ursprung des Lebens und darum an der Unsterblichkeit (Phädrus p. 245).

Plato hat so in seiner Seelenvorstellung die griechische Bejahung des Schönen und Guten verbunden mit einem ausgeprägten Dualismus. Auch bei ihm sind es nicht die Mysterien gewesen, die zu diesen Gedanken führten, sondern ein Einfluß der Pythagoräer, die er bei seiner Studienreise im Jahr 390 in Tarent kennen gelernt hat. So kommt in die Vorstellungswelt Platos eine dramatische Spannung herein. Der fremde Dualismus wird aufgenommen von dem griechischen Einheitsstreben. Die Schönheit der Gestalt wiederholt sich in der Gestalt der Ideen; es ist freilich nicht mehr eine Verklärung der irdischen beseelten Wirklichkeit, sondern die Seele selbst muß erst befreit werden aus der irdischen Vergänglich-

keit, welche die menschliche Sehnsucht nach Wahrheit und Dauer nicht befriedigen konnte, und beheimatet sein in einem ewigen Reich der Wahrheit und Schönheit. Die Seele findet sich hier auf Erden in einem Abschnitt ihrer Entwicklung vor, die von der göttlichen Heimat ausgeht und wieder in sie zurückführen soll, wenn nur der Mensch seine Seele versteht und sie löst von aller Vergänglichkeit.

B. Aristoteles.

Aristoteles hat in seinen ersten Schriften dieselbe Vorstellung vertreten wie Plato. Und er tut es auch, um ein Trostbuch zu schreiben für den Menschen, der verzweifelt angesichts des Todes. Er soll bedenken: die Seele ist ewig und nur gebannt in den Körper. „Denn das drücken die Alten vorzüglich aus in dem Spruche, die Seele leistet Buße, und wir müßten leben zur Strafe für irgend welche schwere Verfehlungen. Denn einem solchen Zustand entspricht die Verkoppelung der Seele mit dem Körper" (Protreptikos, Arist. S. 12). Aber nun wandelt sich bei Aristoteles die Begründung für die Unsterblichkeit der Seele. Er sieht die wahre Welt nicht mehr in einem metaphysischen Reich für sich bestehender Ideen, sondern die Welt ist ihm eine Einheit, die geschaffen und bewegt ist von dem einen ewigen Göttlichen. So sieht Aristoteles auch in dem menschlichen Körper die Einheit. Der Körper ist mit Seele und Leib ein Ganzes; der Leib wirkt auf die Seele und die Seele auf den Körper (Physiognomik; Arist. S. 201). Die Seele ist eng verbunden mit dem Körper, sie ist die Form des lebendigen Körpers, da sie dem Körper das Leben und die bestimmte organische Prägung gibt. Sie ist die ursprüngliche Entelechie eines natürlichen, organischen, lebensfähigen Körpers (De anima 2, 1). Und als solche ist sie mit dem Körper so verbunden, wie das Beil-Sein mit dem Beil verbunden ist als das, was den Körper des Beils zum Beil macht, nur daß es sich bei der Seele um einen organischen Körper handelt. „Man darf daher auch nicht fragen, ob die Seele und der Körper eine Einheit bilden, so wenig man das tut beim Wachs und der daraus geformten Gestalt, wie denn überhaupt diese Frage bei der Materie jedes Dings und dem Ding, das daraus besteht, unzulässig ist" (Psychologie; Arist. S. 151). Da die Seele Ursache und Prinzip des lebendigen Körpers ist, schreibt Aristoteles auch allen Lebewesen eine ihrer Stufe entsprechende Seele zu, sodaß die Seele der unteren Stufen in den oberen mit enthalten ist. Die Pflanze hat eine Ernährungsseele, das Tier dazuhin das Seelenvermögen der Empfindung, wozu sich beim Menschen die Denkkraft gesellt. An diesem Punkt taucht auch bei Aristoteles ein gewisser Dualismus auf: „Hinsichtlich des Geistes

und des Denkvermögens aber sehen wir noch nicht klar; aber doch scheint das eine andere Art von Seele zu sein, und diese allein kann sich trennen wie das Ewige vom Vergänglichen" (Psychol.; Arist. S. 154). Denn das geistige Vermögen der Seele scheint im Unterschied von Ernährung und Empfindung nicht so eng mit dem Körper verbunden zu sein. „Es bleibt also nur übrig, daß einzig der Geist von außen herein kommt und daß er allein göttlich ist. Denn seine Aktualität hat mit keiner körperlichen Aktualität etwas gemein" (Psychol.; Arist. S. 183; vgl. dazu Rüsche S. 249). Wenn diese dualistischen Gedanken später auch eine große Rolle gespielt haben, so steht bei Aristoteles selbst doch die enge Verbindung von Leib und Seele, als der Wesensform des Leibes, im Vordergrund. Für sein organisches Denken ist Lebensmittelpunkt nicht das Gehirn sondern das Herz, der Mittelpunkt der 3 Teile des Körpers (S. 204/5). Der Organismus ist ihm eine zweckbestimmte Einheit und der Zweck des Körpers ist eben das, was ihm Leben und Gestalt gibt. „So ist wohl auch der Körper wegen der Seele da und seine Organe wegen der Tätigkeiten, die jedes seiner Natur nach zu verrichten hat" (l. c. S. 381).

3. Die spätgriechische Entwicklung.

Die ursprünglichen Seelenvorstellungen sind von der alten Zeit bis in die Spätzeit lebendig geblieben. Vor allem die Vorstellung vom Dasein eines Abbildes der Verstorbenen in schattenhafter Form hat sich erhalten. Diese Schatten erforderten im einfachen Volksglauben nach wie vor besondere Fürsorge, damit sie nicht Schaden stiften. Die Vorstellungen von der Lebenskraft, von einer Blut- und Atembauchseele wurden inzwischen aufgenommen von medizinischen und naturphilosophischen Gedanken, wie sie dann besonders in der Stoa gepflegt wurden. Die Seele ist uns dabei von Natur eigen; wir haben entsprechend dem Weltpneuma ein uns eingeborenes Pneuma, das im Blut lebendig ist und sich mit dem ganzen Körper verbindet wie das Feuer mit dem glühenden Eisen. Freilich hat die Seele dann auch einen führenden, geistigen Teil, der nicht ins All verfliegt wie die Lebenskraft, sondern nach einigen Denkern bis zum Weltbrand unsterblich ist (vgl. Windelband, Geschichte der Philosophie 11. Aufl. S. 156). Die enge Verbindung von Leib und Seele wird in diesen naturphilosophischen Gedanken berücksichtigt und außerdem auch — freilich in ganz anderer Weise — unmittelbar erlebt im Rausch der Mysterien. Diese Verbindung konnte von dem sich entwickelnden Denken schließlich materialistisch gedeutet werden. In der Theorie und Praxis

der spätgriechischen Weltanschauung ist freilich der Dualismus die Rettung geworden vor solchen Gedanken. Wie Pythagoras auf Plato wirkte, so wirkt der entstehende Neupythagoräismus auf einen Neuplatonismus. Für den einzelnen Menschen steht die Seele im Mittelpunkt, sie ist das Unterpfand seiner Teilhabe an Göttlichkeit und Unsterblichkeit. Er hat seine Seele durch Askese zu retten aus dieser vergänglichen Welt und sie zum persönlichen oder unpersönlichen Eingehen in das überirdische göttliche Reich vorzubereiten. Der ethische Dualismus von Gut und Böse wird metaphysisch gefaßt als ein Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit, Seele und Körper. Die im äußeren Genuß müd gewordene antike Welt sehnt sich nach Reinheit und findet darum in der Befreiung der Seele vom Körper die Erlösung ausgedrückt. So verbindet sich das Erbe der Philosophie mit dem der Mystik.

Wenn wir diese ganze Entwicklung überblicken, so finden wir zunächst als primitives und gemeinsames Gut: die Vorstellung von einer Lebensseele, einer Lebenskraft, die mit dem Tod zurückströmt in die Lebenskraft des All und völlig unpersönlich ist. Dafür bekommt die Psyche, die vorher wenig Funktionen hatte, außer der einen, daß von ihrem Dasein das Leben abhing, das zu Ende geht, wenn sie sich vom Körper trennt, eine individuelle Prägung und ist ein völliges Abbild des früheren Menschen in wesenloser, schattenhafter Gestalt. Das Verständnis der seelischen Wirklichkeit des lebenden Menschen, die zusammenhängt mit Blut und Atem, wird durch naturphilosophische Gedanken weiter entwickelt. Diese Vorstellungen haben jedoch geschichtlich weiter keine Bedeutung. Umso einschneidender ist die Stellung der Seele in den großen philosophischen Systemen. Sie wird zum Angelpunkt des menschlichen Lebens. Das ewige Schicksal der Seele, die im Gegensatz steht zu ihrem Körper, in den sie gefesselt ist, ist Gegenstand der philosophischen Lehre. Aristoteles hemmt nur vorübergehend diese dualistische Deutung. Ihr Sieg macht besonders deutlich, wie die Vorstellung von der Seele, die Erkenntnis ihrer Gliederung und ihres Gesamtschicksals nicht nur eine Frage des Wissens, sondern der Welt- und Lebensanschauung ist. Am Heil der Seele hängt das Heil des Menschen, und die Wege, die er einzuschlagen hat, richten sich eben nach seinen Vorstellungen von der Art und dem Schicksal seiner Seele. Plato und Aristoteles bringen die Spannung des griechischen Geistes zum Ausdruck. Plato bejaht die Unsterblichkeit der Seele und verbindet sie mit dem Guten und der Wahrheit, aber um den Preis der Entwertung dieser irdischen Welt. Aristoteles bejaht diese Welt in ihrer organischen Einheit: aber ist die Seele dann noch unsterblich um ihrer Geschlossenheit und um des Geistigen willen, oder vergeht sie mit dem Körper selbst? Die Entwicklung der Zeit hat sich

damals für den Dualismus entschieden und so die Ewigkeit der Seele bejaht durch die Erlösung von der Sinnlichkeit und dem Gefängnis des Körpers.

Wenn wir das Hauptergebnis der Entwicklung der griechischen Seelenvorstellung vergleichen mit dem, was wir unmittelbar von unserer Seele wissen, dann erkennen wir: die Seele ist in ihrer Eigenheit gesehen und ernst genommen. Die Vorstellung von der Lebensseele bringt die enge Beziehung zwischen Seele und Leben und Seele und Leib zum Ausdruck. Diese Beziehung zwischen Seele und Leib hat aber in den in der spätgriechischen Entwicklung siegreichen Gedanken eine negative Deutung erfahren: der Körper ist der Kerker der Seele, aus dem sie befreit werden muß. Damit hat die Frage nach Dauer und Schicksal der Seele eine — bezeichnenderweise in der religiösen Anschauung begründete — Antwort erhalten, die über das unmittelbar Gegebene hinausführt. Und gerade in dieser weltanschaulichen Lage tritt das Christentum ein in die damalige Welt. Wie wird es sich mit seinem Verständnis der Seele grundsätzlich und geschichtlich zur Umwelt und ihrem Erbe verhalten?

2. Abschnitt.

Das Verständnis der Seele in der heiligen Schrift.

Einleitung:

Die Schwierigkeiten, denen wir bei einer Darstellung des Seelenverständnisses dem Gegenstand entsprechend immer begegnen, wiederholen sich bei einer Erfassung des Verständnisses der Seele in der heiligen Schrift. Wir bekommen ja nicht in der Bibel selbst an einer Stelle in geschlossenem Zusammenhang die Anschauung über die Seele verbindlich vorgetragen, die wir dann auf ihre Tragfähigkeit prüfen könnten, sondern sind auf den ganzen Inhalt der heiligen Schrift angewiesen. Dabei ist nicht einmal begrifflich klar, wie weit wir ein Wort der Bibel oder mehrere Worte mit „Seele“ übersetzen dürfen, ob sich die Begriffsinhalte decken mit unseren Begriffen oder auch nur mit den einzelnen Begriffen innerhalb der Bibel selbst. Wir können das nicht von außen her entscheiden, so wenig wir von außen her sagen dürfen, was zeitgebundene Vorstellungen in der Bibel sind, die beiläufig oder gar gegensätzlich in

ihre Gedankenwelt sich eingenistet haben. Was die Bibel uns über „Seele" sagt und wie sie es sagt, ob es in der Bibel eine einheitliche Auffassung gibt und ob diese Auffassung ein in unserem Sinne regelrechtes System des Seelenverständnisses ist, das alles kann, wie immer, wenn wir das Verständnis der Seele auch dort erkennen wollen, wo es uns nicht zusammengefaßt und ausgesprochen begegnet, nicht von außen sondern nur von innen dargestellt und begründet werden. Die Darstellung muß, wie wir oben schon sagten, nach Inhalt und Methode ihre Rechtfertigung aus dem Vollzug erhalten. Der hier gestellten Aufgabe entsprechend soll dabei nicht eine ins einzelne gehende Untersuchung des Begriffes Seele in der Bibel erfolgen, die sich mit allen hierher gehörenden Fragen befassen würde, sondern die Grundanschauung von der Seele nach der heilichen Schrift ermittelt werden, soweit es zu ihrem Verständnis nötig und für unseren Zusammenhang wichtig ist. Deshalb wird die Bibel auch, soweit es sachgemäß ist, als einheitliche Verkündigung verstanden, innerhalb der sich geschichtliche Entwicklungen von selbst abheben. Der Ansatz für eine solche Darstellung wird nicht bei einzelnen Wort- und Begriffsvorstellungen gesucht werden dürfen, da diese schon immer eingeordnet sind in eine Gesamtanschauung. Daher ist beim Verständnis der Seele auszugehen von dem, was die Bibel nicht nur über die Seele, sondern über den ganzen Menschen, dessen Seele verstanden werden soll, zu sagen hat. Dabei soll aus sachlichen und zeitlichen Gründen das Alte (AT) und das Neue Testament (NT) getrennt untersucht werden, wobei sich von selbst das Verhältnis zueinander nach Uebereinstimmung und Verschiedenheit klären wird *).

I. Das Verständnis der Seele im Alten Testament.

1. Die Grundanschauung vom Menschen und seiner Seele.

Die Vorstellung des Menschen ist im AT dadurch bestimmt, daß der Mensch von Gott geschaffen ist. „Da bildete Jahwe den Menschen aus Staub vom Ackerboden und blies in seine Nase Lebensodem; so wurde der Mensch ein lebendiges Wesen" (Gen. 2, 7; zit. nach Kautzsch, die heilige

*) Die Darstellung muß sich dabei im einzelnen am Text selbst und an der Richtigkeit ihrer grundsätzlichen Absicht rechtfertigen. Es ist nicht nötig, in eine exegetische Auseinandersetzung über Einzelstellen einzutreten. Welche früheren Versuche einer biblischen Psychologie herangezogen werden können, die dann doch im grundsätzlichen nicht genügen, ist unten in dem geschichtlichen Ueberblick dargestellt.

Schrift des Alt. Test. 4. Auflage). Im Hebräischen heißt es wörtlich: der Mensch wurde so zu einer „lebendigen Seele". Daß der Mensch überhaupt „ist", verdankt er also dem Schaffen Gottes und daß er Mensch ist, das verdankt er einem göttlichen Lebensodem, der ihn zur lebendigen Seele gemacht hat. Um den gegenwärtigen Menschen zu verstehen, ist diese Darstellung zu ergänzen durch den Bericht vom Sündenfall. Der Mensch ist nicht mehr in der Lage, in die ihn Gott ursprünglich versetzt hat, er ist gefallen, aus dem Paradies verwiesen und darum von Gott zum Sterben verdammt: „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, denn ihm bist du entnommen; denn Staub bist du und zu Staub mußt du wieder werden" (Gen. 3, 19). Hier wird also nicht der Mensch in seine Teile zerlegt und die Vergänglichkeit oder Ewigkeit von Leib und Seele untersucht, um dann vom Menschen her etwa für die Seele eine Unsterblichkeit zu fordern, daß sie teilhabe an etwas Ewigem, Göttlichem, sondern hier wird genau umgekehrt ausgegangen von Gott, der ewig ist und zugleich lebendig in der Geschichte handelt. Er schafft den Menschen als Ganzes, und er bestimmt nicht nach unveränderlichen Gesetzen eines göttlichen Wesens — sondern nach seinem Willen das Schicksal dieses Menschen. Er schafft den Menschen und gibt ihm seine menschliche Art und bestimmt diesem Menschen den Tod. Der Mensch ist ein einheitliches Wesen, dessen ganzes Schicksal in der Hand Gottes ruht.

Aber nun wird freilich an diesem Menschen schon bei seiner Bildung unterschieden: der Mensch, wie er zunächst aus Ackerboden gemacht ist, und dann die Nephesch chajah, zu der er wird durch die Nischmat chajim, die ihm eingeblasen wird. Die Nephesch, die lebende Seele des Menschen, hängt also zusammen mit der Neschamah, mit dem Lebensodem, durch den sie entsteht. Dieser Lebensodem wieder wird häufig ebenso gebraucht, wie die göttliche Ruach, der Geist Gottes. Diese Ruach ist ursprünglich im AT eine dämonische Vorstellung, die mit Jahwe nichts zu tun hat, wird dann aber positiv eingeordnet in die Gottesvorstellung: „Jahwe wird der einzige Inhaber der Gottheitsruach" (Volz, der Geist Gottes im AT. Tübingen 1910, S. 70). So ist Jahwe nach Jes. 42, 5 der Spender des Lebensodems und des Lebenshauches, der Neschamah und der Ruach, für die Bewohner der Erde. Hiob lebt, solange er den Lebensodem in sich und den Lebenshauch in seiner Nase hat (Hi. 27, 3). Entsprechend heißt es Hiob 33, 4: „Der Geist Gottes hat mich geschaffen und des Allmächtigen Odem belebt mich". Von diesem göttlichen Geist ist das Leben aller Lebewesen — nicht nur der Menschen — abhängig (Ps. 104, 29 u. 30). In die Arche gehen alle Lebewesen, die den Geist des Lebens in sich haben (Gen. 7, 15), und alle andern, die den Lebensodem in der Nase

trugen, starben bei der Sintflut (v. 22) (vgl. Gen. 6, 17). Von dieser Ruach und Neschamah als dem Lebensprinzip, das unser Leben schafft und erhält und so auch in uns vorgestellt wird als Lebenshauch, von dem es bezeichnenderweise heißt, daß er in der Nase ist, unterscheidet sich die mit diesem Prinzip zusammenhängende Nephesch, die Seele, als Lebensträger. Durch den Lebenshauch wird ja der Mensch zur lebendigen Seele. Diese lebendige Seele hat bzw. ist nicht nur der Mensch, sondern überhaupt jedes der Lebewesen auf Erden, von denen es Gen. 1, 30 heißt, daß eine lebende Seele in ihnen ist (vgl. Gen. 1, 20; 9, 10). Da die Seele also der Lebensträger ist und einer, in dem die Seele nicht mehr ist, kein Leben mehr hat, kann Seele einfach für „Leben" stehen. Joseph soll nicht getötet werden, es soll nicht eine „Seele erschlagen" werden (Gen. 37, 21). David hat „seine Seele in die Hand genommen", also sein Leben aufs Spiel gesetzt, als er den Philister erschlug (I. Sa. 19, 5; vgl. Ri. 5, 18). So steht „Seele" für Leben gemeinsam mit Ruach Hiob 12, 10: in Gottes Gewalt ist „die Seele alles Lebendigen und der Geist jegliches Menschenleibes". Die Abigail wünscht dem David, wenn sich jemand erhebt, seine Seele zu verfolgen, dann möge seine Seele eingebunden sein in das Bündel der Lebendigen bei Jahwe, während er die Seele (also das Leben) der Feinde Davids fortschleudern möge mit der Schleuderpfanne (I. Sa. 25, 29). Es bleibt also klar, daß die Seele, das Leben, ebenso wie die Ruach im Zusammenhang steht mit Gottes Wirken. Wenn er seinen Lebenshauch zurückzieht, sterben die Lebewesen. Er bestimmt Anfang und Ende der „Seele", also des Lebens. Die Seele bleibt dabei verbunden mit dem Schicksal des ganzen Menschen und hat nicht ein besonderes etwa in wesenhafter Unsterblichkeit begründetes Schicksal.

Wenn diese Seele im einzelnen Menschen beheimatet werden soll, wird der Zusammenhang mit dem Lebenshauch und damit mit dem Atem deutlich. Daneben findet sich auch die Vorstellung, daß die Seele verbunden ist mit dem Blut. Das Blut der Opfertiere darf nicht genossen werden: „denn die Seele des Fleisches (das Leben) ist im Blut, und ich habe es euch verliehen für den Altar, daß man für euch Sühne damit schaffe; denn das Blut, durch die Seele (das Leben) darin schafft es Sühne" (Lev. 17, 11 vgl. v. 14). Ebenso Deut. 12, 23; Allein sei fest, daß du dich ganz des Blutes enthaltest; denn das Blut ist die Seele (das Leben), und du darfst nicht zugleich mit dem Fleisch auch die Seele (das Leben) verzehren. (vgl. Spr. 28, 17: schuldig am Blut einer Seele). Wie sehr die Seele als etwas Besonderes, neben dem Körper Existierendes, der Lebensträger ist, wird besonders deutlich beim Sterben und bei der Auferweckung eines Toten. Der tödlich verwundete Saul sagt: "gib mir den

Todesstoß, denn mich hat der Krampf erfaßt, denn meine Seele ist noch ganz in mir" (II. Sa. 1, 9). Elia erweckt den Sohn der Witwe wieder zum Leben: „Darauf streckte er sich dreimal über den Knaben hin und rief zu Jahwe: Jahwe, mein Gott, laß doch die Seele dieses Knaben wieder in ihn zurückkehren. Und Jahwe hörte auf Elia und ließ die Seele des Knaben in ihn zurückkehren, und er wurde wieder lebendig" (I. Kön. 17, 21 u. 22). Damit ist nichts darüber gesagt, ob die Seele, wenn sie sich vom Körper entfernt, überhaupt noch existiert, oder erst durch den göttlichen Lebensodem diesem Körper wieder einverleibt wird, sondern nur festgestellt, daß der Körper nicht lebt ohne die Seele: die Seele ist das Leben des Körpers.

2. Seele und Ich.

Da die Seele das Leben des einzelnen Menschen trägt und so zum wichtigsten Teil des Menschen wird, kann sie auch einfach für Mensch stehen. „Die Gesamtzahl der Nachkommenschaft Jakobs betrug 70 Seelen" (Ex. 1, 5 vgl. Gen. 46, 15; I. Chron. 5, 21 u. a.). Ezechiel 27, 13 stehen „Menschenseelen" für Sklaven (vgl. Gen. 12, 5 und das Zitat in Off. 18, 13). Da jeder Mensch eine Seele hat, ist sie im Unterschied zum meist unpersönlichen Lebenshauch immer persönlich geprägt. Sie ist im Einzelmenschen das Subjekt seines Einzellebens. Auf die Seele bezieht er nicht nur sein Leben überhaupt, sondern sein persönliches Ich-Leben. So steht Seele für das Ich vor allem in reflexiver Bedeutung und so, daß dabei das Eigentliche im Menschen, das, was ihn zu innerst angeht, bezeichnet ist. „Ihre Seelen (d. h. sie selber neben den Tieren) gingen in die Gefangenschaft" (Jes. 46, 2). „Meine Seele verlangt nach dir in der Nacht, mein Geist sehnt sich am Morgen" (Jes. 26, 9; vgl. Jer. 4, 19 und Hi. 9, 21). Häufig findet sich die Wendung „von ganzer Seele" und die Anrufung der Seele: „so wahr Jahwe lebt und so wahr deine Seele lebt" (I. Sa. 25, 26).

3. Die Anteilnahme der Seele am inneren Leben.

Für dieses Ich des Menschen, für sein inneres Leben, begegnet uns im AT neben der Seele vor allem das Herz. Wo wir Leib und Seele sagen, steht für Seele Herz (Pa. 73,26 u. 84, 3). Herz und Seele zusammen begegnen uns in der Wendung: „von ganzem Herzen und von ganzer Seele" (Deut. 6, 5; 4, 29; 10, 12; 11, 13). Dabei werden dem Herzen nicht der Seele die Eigenschaften des Menschen zugeschrieben, das Herz ist

gut oder schlecht (auch Hi. 6, 11 handelt es sich nicht um „Geduld" der Seele, sondern um ein lang machen der Seele zu längerem Leben); im Herzen ist das bewußte Verlangen, der überlegte Wille des Menschen beschlossen. Ihm wird so auch das Denken zugeteilt. Vgl. Gen. 6, 5: Jahwe sah, daß die Bosheit der Menschen groß war und „alles Dichten und Trachten ihres Herzens allzeit nur böse" (vgl. 8, 21). Die Seele wird daneben mehr in Beziehung gesetzt zu dem unmittelbaren Gefühls- und Willensleben. "Die Seele Jonathans wurde verbunden mit der Seele Davids, und Jonathan liebte ihn wie seine Seele" (I. Sa. 18, 1). Die Seele wird ergriffen von äußerer und innerer N o t, deren Linderung und Behebung sie erquickt. Die Seele hungert nach Fleisch (Deut. 12, 20); sie schreit zu Gott in der Not der Bedrängung durch Feinde und die eigene Sünde des Menschen. „Hilf mir Gott; denn das Wasser geht mir bis an die Seele" (Ps. 69, 2). Die Seele ist es, die im 42. Psalm sich sehnt nach Gott, nach ihm dürstet und unruhig ist. Darum wird auch der Seele die innere und äußere E r q u i c k u n g zuteil. „Bei der Fülle meiner Sorgen in meiner Brust erfreuen deine Tröstungen meine Seele" (Ps. 94, 19; vgl. Jer. 6, 16 u. 31, 25). Die Seele weint vor Kummer (Ps. 119, 28), und wenn der Herr Gutes an ihr getan hat, dann soll sie das Loblied für ihn singen (Ps. 103, 1). Die Seele ist jedoch nicht beschränkt auf diese Regungen des Gefühls und des unmittelbaren Wollens: zu ihrer Sehnsucht nach Gott gehört auch ein Wissen um die Herrlichkeit Gottes und seiner Gebote: das Gesetz Gottes erquickt die Seele (Ps. 19, 8 vgl. Ps. 139, 14, wo freilich der Text nicht unbestritten ist). Wie lebendig die Vorstellung von der Seele ist für die Innerlichkeit des Menschen, für alles, was den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, was ihm an die Seele geht und sein Innerstes berührt, das zeigt sich daran, daß in solchen Fällen auch bei G o t t von seiner S e e l e geredet wird. So schwört Gott bei seiner Seele (Jer. 51,14 vgl. Amos 6, 8). Es reut Gott in der Seele das Elend Israels (Ri. 10, 16). Seine Seele reißt sich los von dem untreuen Volk (Ez. 23, 18 vgl. Jer. 15, 1; Jes. 1, 14; Jer. 5, 9 u. 29).

Wenn wir zurückschauen, finden wir eine organische Entfaltung des Seelenverständnisses: von der Seele als Lebensträger zur Seele als Leben und also einfach als Mensch, sofern er lebendes Wesen ist, einerseits und andererseits zur Besonderheit dieses Menschen, zu seiner Innerlichkeit, zu all den Regungen, bei denen er besonders beteiligt ist. Dabei bleibt die Grundanschauung erhalten, daß der Mensch nicht selbst über seine Seele verfügt, sondern abhängig ist von Gott. Die Seele wendet sich mit all ihrer Not zu Gott und wird von ihm getröstet. Dieses besondere Verhältnis zu Gott findet darin seine Bestätigung, daß in der Seele die sittliche Beziehung zu Gott zum Ausdruck kommt. Die Seele erfährt deshalb

nicht nur äußere Not, sondern vor allem die Not der Sünde und der Verfolgung um ihres Glaubens willen; sie ruft zum Herrn, daß er sie rette, und weiß, daß er sie nicht verläßt, sondern ihr hilft.

4. „Unrein von einer Seele"?

Gegenüber dieser verständlichen Entwicklung des Seelenverständnisses scheint eine Bedeutung der Seele völlig außerhalb zu stehen, in der gesagt ist: wer einen Leichnam berührt und sich so verunreinigt, der ist unrein von einer Seele. Darin besteht doch gerade der Tod, daß die Seele sich trennt von ihrem Leib, dem sie das Leben gegeben hat; so kann eigentlich nur noch von einem entseelten Leib gesprochen werden (vgl. I. Kön. 17, 21 u. 22). Aber nun findet sich bei den Anordnungen über Verunreinigung oftmals die Wendung, daß, wer einen Toten berührt, unrein ist von einer „Seele" (Lev. 22, 4 vgl. Haggai 2, 13; Num. 5, 2; 6, 11; 9, 10). Wie kann man durch Berührung eines Leichnams sich an einer „Seele" verunreinigen? Es wird nicht daran gedacht sein, wie Wörner vermutet, daß es sich um die Seele eines Sterbenden handelt, die eben aus dem Körper entweicht. Denn man soll sich auch nicht Einschnitte machen am Leib wegen einer Seele, also wegen eines Toten (Lev. 19, 28). Da kann nicht an die entweichende Seele gedacht sein, eher könnte es sich darum handeln, daß Nephesch (Seele) hier einfach für Leichnam steht. Aber wie kommt es zu dieser Bedeutung? König (Hebr. Wörterbuch 3. Aufl. S. 284) meint, es stehe so „als bleibender Bestandteil des Menschen und wohl auch euphemistisch"; damit bleibt aber doch eine empfindliche Spannung, daß gerade die Seele „bleibender Bestandteil" sein und für den Toten (also den vollen Gegensatz zum Lebenden) stehen soll. Zudem ist, da nach Num. 9, 6 u. 7, wo von der Verunreinigung durch die „Seele" eines Menschen die Rede ist, und Num. 19, 11, wo unrein gesprochen wird, wer einen Toten, irgendeine „Seele" eines Menschen, berührt, wohl auch Lev. 21, 11 u. Num. 6, 6 Nephesch met genitivisch gelesen werden muß, der Ausdruck „Leichnam eines Toten" sehr hart. Oder ist „Seele eines Toten" in gedankenloser Uebertragung verwendet für „jemand Totes"? (Gesenius, hebr. Handwörterbuch 16. Aufl. Seite 515). Aber „Seele" für „jemand" ist zu Lebzeiten immer in Gedanken daran gebraucht, daß der Betreffende eben durch seine lebende Seele ein „jemand" ist. So bleibt die Frage, wie sich die gebräuchliche Vorstellung von der Seele damit zusammenbringen läßt, daß man einen Toten, die Seele eines Menschen, die Seele eines Toten berührt. Der Tote kann ja nicht eine besondere Seele haben, und die Seele des Menschen ist doch eben mit dem Tod aus dem Körper verschwunden.

Ist es da unmöglich, sich vorzustellen, daß gerade damit, daß mit dem Tod die Seele sich trennt vom Körper, sie nun beim Leichnam (nicht nur beim Sterbenden) gleichsam nach außen getreten ist? Der unheimliche Eindruck, den wir von einem Leichnam haben, könnte darin seinen Niederschlag gefunden haben, daß man sagte: hier liegt die Seele des Menschen gleichsam nackt und wehrlos da. Wir dürfen ja nicht allzusehr logische Konsequenz erwarten bei diesen primitiven Vorstellungen, die sich mit dem Tod verbinden. Die Seele trennt sich im Tod vom Körper, und doch ist eine dunkle und unheimliche Verbindung da zwischen dem Menschen, wie er vorher lebte, und seinem Leichnam. Darum liegt mit dem Körper in ganz besonderer Weise die Seele des Menschen, des jetzt toten Menschen, noch da und darf nicht berührt werden. So wäre es auch zu erklären, daß gerade das Berühren besonders verboten ist, und die Uebereinstimmung wäre hergestellt mit den anderen Vorstellungen über die Seele, da dann im Tod gerade das Innerste des Menschen, seine Seele, der Umwelt ausgeliefert ist. In Uebereinstimmung mit dieser Vermutung finden wir im System der biblischen Psychologie von Delitzsch:

> „Der wahre Grund der Benennung liegt in dem Eindruck, welchen eine Leiche macht. Der Körper eines eben Verstorbenen macht einen weit unmittelbareren seelischen Eindruck, als der Körper eines Lebenden. Die rege und laute leiblich vermittelte Tätigkeit hat aufgehört; ihr seelischer Hintergrund erscheint in der nun eingetretenen feierlichen Stille wie ein offenes Geheimnis. Die ganze Innerlichkeit des Menschen liegt an der Leiche wie nach außen gekehrt vor uns; man sieht in die Tiefe des Seelenkampfes und des Seelenfriedens, unter welchem die Scheidung der Seele und des Leibes erfolgte, und die Seele schwebt noch verklärend oder verzerrend über ihrem soeben verlassenen Gebilde. Deshalb macht jede Leiche einen so unheimlichen geisterhaften gespenstischen Eindruck, und deshalb heißt sie Näphäsch." (S. 387).

Wenn sich diese Vermutung nicht aufrechterhalten läßt, dann müßte als nächste Deutung angenommen werden, daß der personale Charakter der Näphäsch zu diesem Sprachgebrauch geführt hat. Es bleibt dann aber die Frage, warum die Person, die sie bezeichnet, gerade am Leichnam in dieser Form in Erscheinung tritt.

5. Das Schicksal der Seele.

Damit bleibt noch die Frage: was ist mit der Seele nach dem Tod? Zunächst begegnet uns im AT die Seele immer nur als die Seele der

lebenden Wesen. Wenn Gott seinen Odem zurückzieht und das Lebewesen vergeht, ist auch die Seele vergangen. Num. 31, 19 ist von solchen die Rede, die eine Seele erschlagen haben; dabei ist freilich Seele für Mensch gesetzt, dem das Leben genommen wird, aber der Ausdruck wäre nicht möglich, wenn eine ausgeprägte Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele vorhanden wäre. Von einer solchen Unsterblichkeit hören wir zunächst auch nirgends etwas. Simson will seine Seele mit den Philistern sterben lassen (Ri. 16, 30). Vom Toten bleibt freilich außer dem Leichnam noch etwas zurück. Es gibt unabhängig von der Seele einen Totengeist, ein Abbild des Verstorbenen. Er ist ursprünglich mit dem Grabe verbunden und soll nicht beschworen werden. Später werden diese „Elohim" zu „Rephaim", zu Schatten verflüchtigt, die drunten in der Scheol ein wesenloses Dasein führen (vgl. Torge S. 207). An einer Stelle (Jes 14) wird uns berichtet, wie diese Schatten der Verstorbenen den König von Babel mit ihrem Spott empfangen und dabei sehr lebhaft werden; aber erst spät taucht der Gedanke auf, daß Gott selbst sich der Verstorbenen annimmt. Psalm 16, 16: du gibst meine Seele nicht der Unterwelt preis (vgl. Ps. 33,19), denkt an die Errettung aus der Todesnot und nicht aus dem Dasein in der Unterwelt nach dem Tod. Auch Psalm 39, der die ganze Hoffnung auf Gott setzt, gibt noch keine Antwort auf die Frage nach dem Wohin. Hiob 10, 20 ist bezeichnend: „Nur wenig sind ja noch die Tage meines Lebens; wende dich doch von mir, daß ich ein wenig mich erheitere, bevor ich hingehe, ohne Wiederkehr ins Land der Finsternis und des Todesschattens". Noch als ganz unwahrscheinliche Hoffnung taucht Hiob 14,13 ff. der Gedanke auf, daß Gott seine Hand über die Toten hält: O daß du mich in der Unterwelt verwahrtest.... du würdest rufen und ich dir antworten. Nur Hiob 19 ist am Schluß, wenn die Stelle wirklich auf die Zeit nach dem Tod gedeutet werden darf, von einem Eingreifen Gottes für Hiob die Rede: „ich aber weiß, mein Anwalt lebt, und als letzter wird er auf dem Staube sich erheben.... und ledig meines Fleisches werde ich Gott schauen." Deutlicher ist in Psalm 73 von einem solchen Jenseitsglauben die Rede: „Mögen Leib und Herz (Seele) mir schwinden, mein Fels und mein Teil bist du, Gott, ewig". Der 49. Psalm ist wohl am sichersten: der Gottlose wird in die Scheol fahren, aber den Frommen wird Gott erlösen und zu sich nehmen. Daneben steht in der Jesajaapokalypse: „Deine Toten werden lebendig, meine Leichen werden auferstehen, erwachen und jauchzen werden, die im Staube liegen" (Jes. 26, 19). Erst Daniel 12, 2 wird ausdrücklich von der Auferstehung geredet: „Viele von denen, die im Erdenstaube schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben und die andern zu Schmach, zu ewigem Abscheu".

Damit ist ausgesprochen, wie dieser Unsterblichkeitsglaube eben nicht an eine allgemeine Unsterblichkeit denkt. Allgemein ist das Schicksal der Schatten in der Scheol. Nur der Fromme hofft durch ein besonderes Eingreifen Gottes zu einem besseren Leben nach dem Tod zu gelangen. Das Schicksal der Menschen steht in Gottes Hand: „Fürwahr alle Seelen, — mein sind sie; die Seele des Vaters wie die Seele des Sohnes — mein sind sie; die Seele, welche sich vergeht, die soll sterben" (Ez. 18, 4). Das hindert nicht, daß wir im Prediger so pessimistische Gedanken über den Menschen finden: der Mensch stirbt ebenso wie das Vieh, einen Odem haben alle, und einen Vorzug des Menschen vor dem Vieh gibt es nicht, denn alles geht dahin an einen Ort: alles ist aus dem Staub geworden und alles kehrt zum Staub zurück. Wer weiß vom Odem der Menschenkinder, ob er aufsteigt nach oben, und wer weiß vom Odem des Viehs, ob er nach unten fährt zur Erde" (3,19 bis 21). Daß sich damit zwei verschiedene Ansichten gegenüberstehen, wird in demselben Buch (12, 7) deutlich, wenn dort — vermutlich von anderer Hand — hinzu gefügt ist: „der Staub kehrt zur Erde, wie es einst gewesen, der Geist aber kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben". Mit dieser einen pessimistischen Linie des Predigers ist die Bahn beschritten, auf der man an keinerlei Fortleben mehr glaubte, wie es zur Zeit Jesu sichtbar wurde bei den Sadduzäern. Daneben steht aber der primitive Glaube des Volkes an ein Fortleben nach dem Tod. Dieser Glaube bezog sich zunächst auf einzelne Heroen und Märtyrer, dann auf alle Gerechten und schließlich auf die Auferstehung aller Menschen zu einem Gericht. Diese Entwicklung hat ihren Grund darin, daß die Individualität immer größere Bedeutung erlangte und das Verlangen nach Vergeltung und Ausgleich wuchs. Es haben wohl auch pessimistische und dualistische Stimmungen von außen hereingewirkt. Trotzdem kommt es auf biblischem Boden nicht zu der Hoffnung auf eine Unsterblichkeit der Seele, die in einer Göttlichkeit der Seele ihren Grund und ihre Form hätte, sondern Gott behält die Herrschaft, an ihm hängt das Schicksal des ganzen Menschen. Wie der Mensch von Gott als ganzer geschaffen war: ein Leib, der lebendig war durch die lebendige Seele — so muß dann auch nach dem Tod der ganze Mensch lebendig sein. Das führt zu der Hoffnung auf eine Auferweckung, eine Neubelebung des ganzen Menschen. „Hierher drängte alles, Unsterblichkeit der Seele ist nach jüdischer Anschauung untrennbar von der Unsterblichkeit des Leibes" (Torge S. 246). Freilich sind die Vorstellungen im einzelnen sehr mannig-

faltig und keineswegs ausgeglichen *). Außerhalb des palästinischen Judentums wird später sogar die Einheit von Seele und Leib aufgegeben und unter dem Einfluß der Umwelt die Seele als etwas Göttliches aus dem Kerker des Leibes erlöst. Umso wichtiger ist die ausgeprägte Linie des biblischen Zeugnisses. Denn so bestätigt sich auch im Schicksal der Seele die Grundanschauung des AT. Die Seele ist ganz in Gottes Hand: er hat sie geschaffen, er verbindet sie eng mit dem Leib, von ihm hängt das zeitliche und ewige Schicksal der Seele ab; die Seele hat freilich eine persönliche Prägung, aber sie hat nicht — auch nicht durch ihre Schöpfung — eine besondere Qualität und Unsterblichkeit erhalten, sondern teilt das Schicksal des persönlichen Menschen und bleibt darum bei einer Auferweckung des Leibes mit diesem zum Ganzen des Menschen verbunden.

II. Das Verständnis der Seele im Neuen Testament.

1. Die Grundanschauung vom Menschen und von der Seele.

„Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur, das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden" (2. Kor. 5, 17). Das NT redet von Christus, von dem Sohn Gottes, der uns ein neues Leben schenkt. Es bleibt dabei, daß der Mensch von Gott geschaffen und durch seine Sünde gefallen ist; darum hat die Seele des Menschen dieselbe Bedeutung und dasselbe Schicksal, wie es im AT zum Ausdruck kommt; aber nun ist Christus erschienen, und die Menschen, die an ihn glauben, sollen das ewige Leben haben. Und nach seiner Himmelfahrt verlieh Jesus diesen Glaubenden den heiligen Geist, „welcher ist das Pfand unseres Erbes zu unserer Erlösung, daß wir sein Eigentum würden zu Lob seiner Herrlichkeit" (Ephes. 1, 14). Damit ist eine neue Einstellung gegeben zum Leben und zum Sterben, denn Christus ist auferstanden und hat damit den Tod für uns überwunden. Der entscheidende Ansatz ist mit diesen neutestamentlichen Grundtatsachen gegeben. Wir werden zu untersuchen haben, was das für das Verständnis der Seele im einzelnen bedeutet und wie sich daraus über das AT hinaus für das Seelenverständnis der Menschen, die an Christus glauben, und derer, die nicht an ihn glauben, etwas Neues ergibt.

*) Vergl. zum ganzen Zusammenhang Paul Volz. Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, Tübingen 1934, S. 117 ff und 229 ff und 272.

2. Das ursprüngliche Verständnis der Seele im Neuen Testament.

Das NT hat denselben Gott wie das AT als den einen Schöpfer der Welt und darum auch aller Lebewesen. Daher wird das Verständnis des Menschen und insbesondere seiner Seele anknüpfen an das, was wir im AT gefunden haben. Das griechische NT verwendet für unsere „Seele" in erster Linie das Wort „Psyche", das die Vorstellungen, die sich im Griechischen damit verbunden haben, soweit nötig, schon ablegen mußte, als es in der Septuaginta zur Uebersetzung von „Nephesch" verwendet wurde. So ist diese Seele wie im AT der Träger des natürlichen Lebens der Menschen und auch der Tiere, für die es nur selten verwendet wird (Off. 8, 9 u. 16, 3). Diese alttestamentliche Bedeutung behält die Seele nicht nur für die Menschen, die nicht an Christus glauben, sondern auch für die Glaubenden und für Christus selbst nach seiner Menschheit. „Seele" steht hier genau wie im AT für „Leben". Joseph kann heimkehren mit dem Kind, da die, die ihm nach der „Seele" trachteten, gestorben sind (Matth. 2, 20, vgl. Römer 11, 3 Zitat); ebenso Marc. 3, 4 par. Luc. 6, 9 und Acta 27, 10 u. 22: Jesus opfert seine Seele (Leben) (Matth. 20, 28 par. Marc. 10, 45), wie der Hirte seine Seele läßt für die Schafe (Joh. 10). So sind auch die Jünger bereit, ihre Seele dranzugeben (Acta 20, 24; Röm. 16, 4; 1. Thess. 2, 8). Dieser Lebensträger trennt sich beim Tod vom Körper: bei der Auferweckung der Tochter des Jairus kehrt ihr Geist wieder in sie zurück (Luc. 8, 55) — Eutychus stürzt herunter und wird tot aufgehoben; „Paulus aber ging hinab und legte sich auf ihn, umfing ihn und sprach: machet kein Getümmel; denn seine Seele ist in ihm" (Acta 20, 9 u. 10), also besteht auch im NT dieser Zusammenhang zwischen Lebenshauch und Seele: mit der Seele ist das Leben im Menschen. Seele steht dann auch für den Menschen als solchen. 3000 Seelen werden an Pfingsten bekehrt (Acta 2, 41, vgl. 1. Petr. 3, 20). Röm. 13, 1 steht „jede Seele" für „jedermann". Ebenso mag: Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die da Böses tun (Röm. 2, 9), bedeuten: über jedermann, der . . ., wenngleich der Zusatz „der Menschen" es auch möglich macht, daß daran gedacht ist, wie gerade das Innere des Menschen, seine Seele, die Bedrängung durch die Trübsal erfährt.

Denn Seele findet sich im NT vor allem auch in dieser alttestamentlichen Verwendung, daß es für die innersten Regungen des Menschen gebraucht ist, für das, was ihm an die Seele geht. Die Seele erfährt innere und äußere Not ebenso wie die entsprechende Erquikkung. „Das Obst, daran deine Seele Lust hatte, ist von dir gewichen"

(Öff. 18, 14). Oft ist es Zitat aus dem AT: die Seele der Maria erhebt den Herrn (Luc. 1, 46, vgl. Matth. 11, 29 Erquickung der Seelen und 12, 18; 26, 38 Jesu Seele ist betrübt bis zum Tod). Der Maria wird ein Schwert durch die Seele gehen (Luc. 2, 35). Der Kornbauer redet mit seiner Seele, die in der Nacht von ihm gefordert wird: also sein Inneres und sein Leben (Luc. 12, 19 und 20). Paulus ruft Gott zum Zeugen an über seine Seele (2. Kor. 1, 23). Der Hebräerbrief ermahnt, nicht von innen heraus, nicht an den Seelen matt zu werden (12, 3). So ist wohl auch Hebr. 13, 17 beim Wachen der Lehrer über die Seelen damit eben das Wertvollste und Wesentliche am Menschen gemeint (vgl. 1 P. 2, 25). Wie im AT so steht auch im NT „von ganzer Seele" als Ausdruck einer völligen Hinwendung des Menschen mit seinem innersten Wesen (Matth. 22, 37; Marc. 12, 30; Luc. 10, 27; Eph. 6, 6). „Was ihr tut, das tut von Seele — Luther übersetzt: von Herzen — als dem Herrn und nicht den Menschen" Kol. 3, 23). Die Gläubigen sind ein Herz und eine Seele (Acta 4, 32 vgl. Phil. 1, 27). So hat die Seele auch im NT nicht nur die Bedeutung eines natürlichen Lebensträgers, sondern, da in der heiligen Schrift alles natürliche Leben auf Gott bezogen ist, steht die Seele auch im Mittelpunkt dieser religiösen und sittlichen Beziehung. So kann, ohne daß dadurch die ursprüngliche Bedeutung schon verändert würde, auch das, was nun gerade den Christen bewegt, in der Seele zum Ausdruck kommen. Wir haben die Hoffnung als einen sicheren und festen Anker der Seele (Hebr. 6, 19). Wer den Sünder bekehrt, rettet die Seele vom Tode (Jac. 5, 20); Paulus möchte sich hingeben für die Seelen der Korinther (2. Kor. 12, 15). Das Ende des Glaubens ist der Seelen Seligkeit (1. Petr. 1, 9); darum sollen die Seelen keusch sein (1, 22) und sich der fleischlichen Lüste enthalten, die gegen die Seele streiten (2, 11). Bei dieser Verwendung des Begriffs „Seele" sind wir auf die Frage geführt, welche besondere Stellung die Seele neben dem, was als mit dem AT gemeinsames Gut sich feststellen ließ, in der christlichen Auffassung vom Menschen einnimmt.

3. Das besondere Verständnis der Seele im Neuen Testament.

Wenn das NT etwas Besonderes zum Verständnis der Seele beibringt, dann wird es zusammenhängen mit seiner besonderen Grundanschauung vom Menschen, von dem Menschen, der nicht nur von Gott geschaffen und abhängig und vom Fluch der Sünde belastet ist, sondern nun die Erlösung durch Christus erfährt und den heiligen Geist erhält. Für die zusammenhängende Darstellung dieses Neuen, das

uns im NT selbst als die Erfüllung des „Alten" und seiner Verheißung begegnet, sind wir in erster Linie an Paulus gewiesen. Nun finden wir gerade bei ihm den Begriff Seele gegenüber dem AT und auch gegenüber dem übrigen NT viel seltener verwendet; dafür ist bei ihm die Grundanschauung klar herausgestellt und darum jeder Hinweis auf das Seelische von besonderem Wert. Es handelt sich also um die Gegenüberstellung des alten Menschen, der noch nichts von Christus weiß, und des neuen, der in Christus ist, um den Zusammenhang und die Verschiedenheit zwischen dem alten „natürlichen" und dem neuen „geistlichen", weil durch den heiligen Geist bestimmten Menschen.

Diese Verbindung ist zunächst ganz allgemein dadurch hergestellt, daß es sich um ein und denselben Menschen handelt: Paulus redet vorher und nachher von sich selber als dem Ich (vgl. Röm. 7, 24 u. 25): „Ich elender Mensch! wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes? Ich danke Gott durch Jesum Christum unsern Herrn!" Dieses Ich ist aber nun gegliedert in verschiedene Teile, die alle betroffen sein müssen von dem, was mit diesem Ich geschieht.

a) Der Leib.

Da ist zunächst die äußere Verbindung des alten mit dem neuen Menschen in dem Leib, den das Ich hat. Dieser Leib ist für Paulus eine von Gott geschaffene Leiblichkeit. Der Mensch ist Soma (Leib), weil Gott ihn so leiblich geschaffen hat. Er findet seinen Leib nicht als bloße Materie vor, sondern eben als seinen Leib, an dem er aktiv und passiv seine Leiblichkeit erfährt. Darum wirkt sich an diesem Leib aus, wovon der Mensch bestimmt ist. Entweder die Sünde herrscht über den Leib (Röm. 6, 12), und er wird zu einem Sünden- und Todesleib (Röm. 6, 6 u. 7, 24) — oder das Pneuma, der göttliche Geist, nicht mehr der bloße Lebensodem, der auch den Sünder noch am Leben hält, der durch den Tod verfallen ist, sondern der heilige Geist, der den Leib neu lebendig macht (Röm. 8, 11 vgl. 12, 1 u. 1. Kor. 6, 20). Dieser Leib gehört so wesentlich zum Menschen, daß auch nach Tod und Auferstehung der Mensch, der das ewige Leben hat, einen Leib hat (1. Kor. 15, 44; 2. Kor. 5, 2 u. 3). „Unser Wandel ist im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilandes Jesu Christi, des Herrn, welcher unsern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe nach der Wirkung, mit der er kann auch alle Dinge sich untertan machen" (Ph. 3, 20 u. 21). Auf die damit zusammenhängenden Fragen brauchen wir hier nicht einzugehen; es genügt der Erweis, daß der Leib eine Form des menschlichen Seins ist, die bleibt.

b) Das Innere.

In dem Leib vollzieht sich das innere Leben des Menschen. Hier begegnet uns die Seele. Solange der Mensch diesen irdischen Leib hat, ist und bleibt sie Träger des natürlichen Lebens dieses Leibes. Sie ist nicht ein höheres Wesen im Menschen, sondern verbunden mit seinem Leib. So steht sie, wie wir gesehen haben, für Leben und für das Innere des Menschen. Wenn daran gedacht ist, daß der Mensch als sündiger Mensch dem Tod verfallen ist, dann vermag seine Seele ihn davor nicht zu bewahren, sondern teilt das Schicksal des ganzen Menschen. Weil nun aber gerade der natürliche Mensch der der Sünde und dem Tod verlorene Mensch ist, kann er, der den neuschaffenden heiligen Geist noch nicht hat: als natürlicher d. h. wörtlich seelischer, psychischer Mensch dem geistlichen, pneumatischen gegenübergestellt werden (1. Kor. 2, 14). Jetzt haben wir noch den natürlichen, den psychischen Leib, so wie die Schrift berichtet, daß der Mensch eine lebende Seele ist, wie Paulus hier zitiert, aber darnach in der Vollendung bekommen die Glaubenden im Gegensatz dazu einen geistlichen, pneumatischen Leib (1. Kor. 15, 44 ff.). Wenn es hier so aussieht, als ob die Seele für den neuen Menschen damit beseitigt wäre, so tritt uns in 1. Thess. 5, 23 die Seele doch als Bleibendes entgegen: „Er aber, der Gott des Friedens heilige euch durch und durch, und euer Geist ganz samt Seele und Leib müsse bewahrt werden unsträflich auf die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi." Wir werden auf diese Schwierigkeit zurückkommen müssen, zunächst wollen wir sehen, wie es sich mit den anderen Teilen des Menschen verhält.

Da steht neben der Seele das Herz, das auch für Paulus der Ursprung des bewußten Wissens und Handelns ist. In das Herz ist dem Menschen das göttliche Gesetz geschrieben (Röm. 2, 15); es ist verfinstert durch die Sünde (Röm. 1, 21 u. 24). Es wird aber auch zum Ansatzpunkt für das Neue: in ihm ist der Glaube verwurzelt, indem der Geist ins Herz ausgegossen ist (Röm. 5, 5; 10, 9 u. 10; 2. Kor. 2, 22; Gal. 4, 6). Das Herz hat also teil an dem Neuen — aber nicht von sich aus als ein Teil des Menschen, der an sich gut und der Sünde nicht verfallen wäre, sondern durch die Neuwerdung des ganzen Menschen.

Ebenso verhält es sich mit dem menschlichen Verstand, dem Nus, und dem menschlichen Geist, dem Pneuma des Menschen. Der Mensch kann damit seine Verantwortung und seine Lage vor Gott erkennen, hat aber nicht etwas Göttliches in sich. Er kann sich in dieser Erkenntnis verfehlen. Der Geist des Menschen hat gerade die auf den Menschen beschränkte Selbsterkenntnis (1. Kor. 2, 11). Erst bei der Schaffung des

neuen Menschen entspricht dem neuen Leib und dem vom heiligen Geist erfüllten Herzen auch ein neues Wissen des Menschen um sich selbst, ein gereinigtes Gewissen und eine Erneuerung seines Geistes (Röm. 12, 2).

Paulus redet außerdem von einem „inwendigen Menschen" in Röm. 7, 22 und 2. Kor. 4, 16. Es würde uns zu weit führen, wenn wir auf eine eingehende Erörterung der Fragen von Röm. 7 uns einlassen wollten — das ist für unseren Zusammenhang auch nicht nötig. Es genügt, zu sehen, daß dieser innere Mensch in Röm. 7 so wenig wie der Verstand des Menschen ein besseres Ich im Menschen ist, durch das der Mensch gerettet werden könnte; sondern der Mensch erkennt zwar Gottes Gebot und bejaht es auch, aber derselbe Mensch ist doch zum Sklaven der Sünde geworden. Es steht nicht etwa „Innen" gegen „Außen" — Geist gegen Materie — sondern Ich gegen Ich. Das Ich, welches das Gute tun will — und dasselbe Ich, das doch das Böse tut. In 2. Kor. 4, 16 ist vom erlösten Menschen die Rede. Hier ist deutlich, daß mit dem äußeren Menschen der ganze natürliche Mensch gemeint ist, der verdirbt, während der inwendige Mensch wiederum als ganzer Mensch, als die neue Kreatur, erneuert wird (vgl. 2. Kor. 5, 1); dieser innere Mensch ist also nicht etwas, was vom inneren Menschen des Unerlösten von selbst herübergekommen wäre, als etwas an sich Gutes und Bleibendes.

So zeigt sich beim Innern des Menschen, wenn die Frage nach der Seele zunächst auch noch offen geblieben ist, durchweg dieselbe Auffassung: wie der alte Mensch in seinem Leib sein inneres Leben hat mit Herz und Verstand, so wird das auch der neue Mensch haben. Das innere Leben stellt aber nicht etwa im Unterschied vom Leib eine unmittelbare Verbindung her zwischen dem alten und dem neuen Menschen, als ob hier etwas der durchgreifenden Erneuerung nicht bedürfte, sondern der ganze Mensch muß ganz neu werden. Von daher wird sich auch die Frage nach der Seele klären lassen.

c) Der ganze Mensch und die Seele.

Daß es der ganze Mensch ist, der als sündiger Mensch zum Tode bestimmt und als wiedergeborener gerettet ist, hat Paulus noch besonders dadurch unterstrichen, daß er ihn je unter einem Begriff bezeichnet: Fleisch und Geist. Fleisch ist dabei für Paulus nicht mehr nur die Materie des Fleisches, sondern der ganze natürliche Mensch. Fleisch ist der Mensch, der sich von Gott getrennt hat und damit seiner Geschöpflichkeit und Sünde verfallen ist. Es ist nicht nur die Sinnlichkeit, sondern auch der nationale Vorzug und untadelige Gesetzesgerechtigkeit (Phil. 3, 4 ff. vgl. Gal. 3, 3) und selbst die Weisheit des natürlichen mensch-

lichen Verstandes (1. Kor. 1, 26). Fleisch ist das ganze Wesen des Menschen, an dem mit diesem Begriff seine geschöpfliche Niedrigkeit ausgedrückt ist. Das Wesen der Sünde besteht eben darin, daß der Mensch Gott vergißt und sein fleischliches Wesen allein gelten läßt, daß er dem Fleisch vertraut und sich ganz von seinem natürlichen Sein her versteht, daß er nicht nur in dieser Form der Geschöpflichkeit, nicht nur im Fleische, sondern nach dem Fleische lebt (2. Kor. 10, 2 u. 3). Dementsprechend erfolgt die Erlösung nicht durch den Menschen oder einen hervorragenden Teil seines Wesens, sondern allein dadurch, daß der Mensch als ganzer wieder ins rechte Verhältnis zu Gott gesetzt wird, und das geschieht durch die Gabe des Geistes; durch diesen göttlichen Geist vollzieht sich die Neuschaffung des Menschen, die ihn vom Tod errettet.

Der Mensch ist dadurch zunächst in einer seltsamen Lage: er ist in Christus neugeworden und hat im Geist das Unterpfand der ewigen Seligkeit, aber er muß doch noch sterben und erhofft erst nach dem Tod die Auferstehung und die Rettung im Gericht zum ewigen Leben. So lebt er jetzt noch mitten in dieser Welt der Sünde und des Todes und vor allem in seinem eigenen „Fleisch". Er lebt freilich jetzt nach dem Geist und nicht mehr nach dem Fleisch; er erfährt das Neuwerden; aber er lebt doch im Fleisch und kennt die Versuchung des Fleisches, das ihn reizt, wieder nach dem Fleisch zu wandeln.

Wenn wir nun in diesem Menschen nach dem sehen, was wir mit Seele zu bezeichnen pflegen, dann dürfen wir uns, wie die Darstellung gezeigt hat, nicht beschränken auf die Verwendung des Wortes bei Paulus. Wir verstehen unter dem Lebensbereich des Seelischen ja alle die inneren Regungen, die neben dem sogenannten Geistigen stehen. Hierfür verwendet Paulus vor allem „Herz". Wir sahen nun: dieses Herz ist nicht ausgenommen von der Sündenverfallenheit des natürlichen Menschen, es hat aber auch teil an der Neuschaffung dieses Menschen. Soweit Paulus von der Psyche, von der Seele selbst in diesem Zusammenhang spricht, bezeichnet er mit ihr — der ursprünglichen Bedeutung entsprechend — den Lebensträger. Es ist klar, daß diese Seele eng verbunden ist mit dem Leib, auch mit dem dem Tod verfallenen Leib, die Seele kann diesem Leib ein ewiges Leben nicht verschaffen. Es ist aber keine Rede davon, daß etwa gerade die Seele an sich schuld daran wäre, daß dieser Leib vergänglich ist, sondern der Tod ist der Sold der Sünde (Röm. 6, 23). Die Seele als das Lebensprinzip des Menschen ist nicht an sich schlecht, da ja Gott den Menschen zur lebendigen Seele gemacht hat, und Seele als Bezeichnung des inneren Lebens dieses Menschen ist es an sich auch nicht — darum kann auch in dem neuen Menschen die Seele sein als Lebensträger und teilhaben an der Innerlichkeit

dieses Menschen. Die Seele kann ebenso geheiligt und erneuert werden wie das Herz. So verstehen wir 1. Thess. 5, 23, daß auch die Seele unsträflich bewahrt werden soll. Nun ist freilich als eigentlicher Träger des neuen Lebens des Menschen immer der heilige Geist genannt, der diese Neuschaffung wirkt, und die Seele, wie wir sahen, als Lebensträger des alten Menschen eng mit diesem verbunden, deshalb kann dann der psychische Leib in 1. Kor. 15 dem pneumatischen gegenübergestellt werden, und psychisch überhaupt der Ausdruck sein für den Menschen, der nur dieses natürliche Leben kennt und noch nicht geistlich ist, sodaß „seelisch" hier als Gegensatz steht zu „geistlich" (1. Kor. 2, 14 vgl. Jac. 3, 15 u. Jud. 19), ohne daß deshalb die für den natürlichen Menschen in diesem Sinne bezeichnende Seele beim neuen Menschen nicht mehr vorhanden sein dürfte.

Um vollends den Zusammenhang herzustellen zu den außerpaulinischen Vorstellungen des NT, soll die Besonderheit des Seelenverständnisses im NT noch näher bestimmt und ergänzt werden.

d) Die Seele und das Leben.

Paulus hat als Grundanschauung den Wechsel vom alten zum neuen Leben entwickelt, wobei der glaubende Mensch jetzt zeit seines irdischen Lebens in einem eigenartigen „Zugleich" steht, da das neue Leben noch im Rahmen des alten ist.

In den neutestamentlichen Schriften, die von der Seele im Zusammenhang mit dem natürlichen Leben öfter reden als Paulus, wird also, wenn sie von dem neuen Leben dieselbe Anschauung haben wie Paulus, die Frage dringlicher sein, wie sich diese Seele zu dem neuen Leben verhält. Das bestätigt sich in der Tat: „Wer seine Seele erhalten will, der wird sie verlieren; wer aber seine Seele verliert um meinetwillen, der wird sie finden" (Matth. 16, 25 vgl. Marc. 8, 35 ff.; Luc. 17, 33). Hiernach ist die Seele etwas, was nicht im Vordergrund stehen darf für uns; im Johannes-Evangelium heißt es sogar: „Wer seine Seele haßt, der wird sie erhalten zum ewigen Leben" (Joh. 12, 25 vgl. Luc. 14, 26). Scheinbar im Widerspruch dazu heißt es gleich nach der vorigen Stelle: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele? Oder was kann der Mensch geben, damit er seine Seele wieder löse?" (Matth. 16, 26). Hier sollen wir nun gerade für die Seele besondere Sorge tragen. Dieser Widerspruch klärt sich eben darin, daß auch hier das paulinische Verständnis zugrunde liegt: „Seele" steht als Trägerin des Lebens für „Leben" überhaupt — so steht sie zunächst für das natürliche Leben; wer dieses Leben und also seine Seele

lieb hat, der ist dem Tod verloren und verliert damit seine Seele — umgekehrt wer seine Seele, d. h. dieses natürliche Leben, haßt, der wird das ewige Leben erlangen und damit seine Seele „erhalten", „bewahren", „finden", denn die Seele steht auch im Zusammenhang mit diesem neuen Leben. Diese Verbindung ist deutlich hergestellt Joh. 12, 25: wer die Seele, d. h. das natürliche, sündige Leben haßt, der wird seine Seele bewahren zum ewigen Leben; dasselbe Wort Psyche ist eingesetzt für das natürliche und zugleich verbunden mit dem ewigen Leben. Weil so die Seele am ewigen Leben teilhat, darum kann von ihr in dieser Hinsicht gesagt werden, daß wir keinen Schaden an ihr nehmen dürfen. Denn der Schaden bestünde nach dem Zusammenhang eben darin, daß wir unsere Seele nicht in ihrer Verbindung mit dem ewigen sondern mit dem sündigen Leben lieben würden und sie daher verlieren müßten; das irdische Leben zu verlieren, ist nur ein vorläufiger und scheinbarer Schaden, aber aus Angst vor Verfolgung das natürliche Leben zu lieben, bedeutet Verlust des ewigen Lebens und damit unersetzbaren Schaden an der Seele. Diese Verwendung liegt in derselben Linie wie 1. Thess. 5, 23 und widerspricht so Paulus nicht, sondern legt seine Anschauung vom alten und neuen Leben zu Grunde — ausgedrückt an der Seele selbst, wie er es sonst nicht getan, aber, wie wir gezeigt haben, auch nicht unmöglich gemacht hat, da ja die Seele auch bei ihm im neuen Menschen erneuert werden kann.

Dabei bleibt auch in den Evangelien völlig deutlich, daß diese Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Menschen nicht durch die Seele als solche hergestellt wird, weil sie etwas Unvergängliches wäre, sondern es liegt ganz in der Hand Gottes und darum in der Entscheidung des Menschen für oder gegen Gott, ob er seine Seele erhält oder verliert. Gott ist zu fürchten, weil er Leib und Seele verderben kann in die Hölle (Matth. 10, 28). Auch wenn 1. Petr. 1, 9 als Ziel des Glaubens der Seelen Seligkeit genannt ist (vgl. Jac. 1, 21 u. 5, 20), ist dabei nicht an eine besondere Qualität der Seele gedacht die an s i c h der Unsterblichkeit teilhaftig wäre, sondern „Seele" steht hier eben als das Innerste für den ganzen Menschen und sein Schicksal (vgl. S. 35). So bestätigt sich auch hier die sachliche Uebereinstimmung mit Paulus, wobei das Bewahrtwerden der Seele zum ewigen Leben im Sinne von 1. Thess. 5, 23 unterstrichen ist.

Schließlich wird die Seele auch an dem „Zugleich" des alten und neuen Lebens beteiligt sein müssen: es ist ein alter und ein neuer Leib und darum gleichsam auch eine alte und eine neue Seele. Wir haben keinen Einblick in das Geheimnis dieses Nebeneinander und des „Überkleidetwerdens", nach dem Paulus sich sehnt (2. Kor. 5, 1—5); die damit

verbundenen Einzelfragen sind hier auch nicht zu erörtern, nur die Beteiligung der Seele ist aufzuzeigen. „Reinigt eure Hände, ihr Sünder, und machet eure Herzen keusch, ihr Zweiseeligen" (Luther übersetzt Wankelmütige) Jac. 4, 8. Wir sind Menschen mit zwei Seelen in uns (vgl. Jac. 1, 8) — und ist doch ein Ich, ein Mensch, eine Kreatur, alles neu geworden.

e) Leib und Seele.

Bei dem Übergang vom alten zum neuen Leben hat der Leib und das Innere des Menschen seine Bedeutung. So ist ihr Verhältnis zueinander vollends klarzustellen. Das AT hat nicht vom Leib geredet sondern von Basar, vom Fleisch. Jetzt begegnet uns die Gegenüberstellung von Leib und Seele. „Die Antithese Psyche-Soma geht über das alte Hebräisch hinaus, da dieses jedes Glied für sich benannte, dagegen kein Sammelwort hatte, das den Leib als Einheit beschrieb und dem griechischen Soma entsprach. Mit dem Anteil an der griechischen Kultur bekam aber auch der Leib seine Benennung" (Schlatter, Der Evangelist Matthäus 1929 S. 228). Welche Folgen hat das für das biblische Verständnis von Seele und Leib? Wir haben bei Paulus schon gesehen, daß die Seele mit diesem Leib eng verbunden bleibt, der Mensch ist Seele und Leib, die Seele ist die Lebensträgerin im Leib. Trotz des griechischen Begriffs dringen keine griechischen Gedanken ein. Es bleibt bei der alttestamentlichen Vorstellung. Matth. 16, 17: Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, erinnert uns an das alttestamentliche: Fleisch und Herz und an die Verbindung von Seele und Blut: wir würden hier sagen, Leib und Seele — es soll der Mensch gekennzeichnet werden im Unterschied von Gott (vgl. Schlatter S. 505). Die enge Verbindung von Seele und Leib bestätigt das Wort Jesu: Sorget nicht für eure Seele, was ihr essen und trinken werdet (Matth. 6, 25): durch das Essen und die Ernährung des Leibes wird die Seele, die Lebenskraft dieses Leibes erquickt und erhalten. Dafür scheint aber in Matth. 10, 28 doch eine solche Unterscheidung zwischen Leib und Seele vorgenommen zu werden, als ob die Seele etwas Unsterbliches wäre: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und die Seele nicht können töten". Schlatter hat jedoch recht, wenn er sagt: „daß hier plötzlich ein griechischer Einfluß eindringe, der der Seelensubstanz Unsterblichkeit als Eigenschaft zuschreibt, hat keine Wahrscheinlichkeit" (l. c. S. 345). Und so wird es ja auch in diesem Vers selbst ganz klargestellt: die Menschen vermögen nicht deshalb die Seele nicht zu töten, weil diese etwas an sich Unsterbliches wäre, sondern nur deshalb nicht, weil Gott selbst sich die Herrschaft darüber vorbehalten hat; die Menschen vermögen den Leib zu töten, aber nun

weiß das NT etwas von einem neuen ewigen Leben, mit dem die Seele verbunden ist und das allein in Gottes Hand steht; darum braucht man nicht die Menschen zu fürchten, die nur den Leib zu töten vermögen, sondern Gott, der Leib und Seele verderben kann in die Hölle. 1. Petr. 2, 11, daß die fleischlichen Lüste streiten wider die Seele, ist nicht anders zu verstehen, als die entsprechenden Vorstellungen bei Paulus: es ist innerhalb des Menschen selbst, des ganzen Menschen, der Streit zwischen Ich und Ich. Im alten Menschen kann dieser Streit sein zwischen dem Ich, das sich abwendet von Gott, und demselben Ich, das sich nach Gott sehnt. So wird auch Römer 7 rückblickend verstanden werden dürfen. Dieser Streit kann nun so ausgedrückt werden, daß das Ich durch die Sinnlichkeit des Körpers von Gott weggeführt und durch die Innerlichkeit der „Seele", die sich nach „Leben" sehnt, zu Gott zurückgerufen wird. Aber auch im erlösten Menschen kann die Not der Versuchung und des im „Zugleich" von altem und neuem Menschen gegebenen „Noch-nicht" ausgedrückt sein durch die Spannung zwischen dem Ich, das mit dem Körper von der Sinnlichkeit versucht ist, und dem Ich, dessen „Seele" bewahrt werden soll zum ewigen Leben.

Aber nie ist damit ein metaphysischer Gegensatz zwischen Leib und Seele gemeint, sondern immer die Spannung zwischen dem ganzen Ich, das als Ganzes mit Seele und Leib Gott gehorsam ist, oder als Ganzes mit Seele und Leib sich an Gott versündigt, in dieser Form zum Ausdruck gebracht. Die Seele wird damit nicht eine besondere Substanz, die dem Körper gegenüber unsterblich wäre, sondern bleibt mit dem Leib zur Einheit verbunden; sie bringt in diesem Fall nur die Bestimmung zum Leben zum Ausdruck, die Gott dem ganzen Menschen verliehen hat.

f) Seele und Geist.

Wie steht es mit dem Verhältnis von Seele und Geist? Es ist deutlich geworden, daß der heilige Geist nicht zu verwechseln ist mit einer Substanz im Menschen, die als etwas Höheres und Göttliches im Menschen wäre und dem Körper oder der Seele gegenüberstünde, sondern dieser göttliche Geist kommt von außen und ergreift den ganzen Menschen, der ihm als ganzer und sündiger Mensch gegenübersteht.

Aber wie ist es mit dem menschlichen Geist? Für ihn gilt dasselbe wie für die Seele. Er ist nicht etwas Höheres, das für sich Reinheit und Unsterblichkeit hätte, sondern er drückt nur eine bestimmte Seite des Inneren des Menschen aus; aber er ist nicht zu denken ohne die durch Leib und Seele gegebene Lebensgrundlage.

So finden wir im wesentlichen eine Zweiteilung des Menschen: im AT war es die Unterscheidung von Fleisch und Geist oder Fleisch und

Seele, einer äußeren und einer inneren Seite; jetzt ist es Leib und Seele oder Leib und Verstand oder Geist oder innerer Mensch. 1. Thess. 5, 23 kann nicht dazu dienen, einen Beweis zu geben für eine Dreiteilung des Menschen, sondern zeigt nur, daß auf der geistigen Seite Verschiedenes nebeneinander genannt werden kann. Ebenso ist Hebr. 4, 12, daß das Wort Gottes durchdringt, bis es scheidet Seele und Geist, kein solcher Beweis; denn damit wird nicht eine Theorie aufgestellt über die innere Teilung des Menschen, sondern aufgewiesen, wie einschneidend das Wort Gottes wirkt, das sogar innere Lebensäußerungen voneinander trennt, die gerade eigentlich nur verbunden gedacht werden können. Dabei ist deutlich, daß jene Zweiteilung von Seelischem und Leiblichem kein entscheidendes Gewicht besitzt; das hat seinen Grund darin, daß in der Bibel darauf keine Erlösungslehre aufgebaut ist — das Heil des Menschen liegt vielmehr darin beschlossen, daß er als Ganzer vor Gott steht.

4. Das Verständnis der Seele und ihres Schicksals nach dem Neuen Testament.

Wie wir gesehen haben, entspricht das Seelenverständnis des Paulus der übrigen neutestamentlichen Literatur. Es ist dieselbe Anschauung, die in sich ergänzenden Formen erscheint. So erschließt sich uns ein Gesamtverständnis der Seele im NT, dem das sich einfügt, was wir über ihr besonderes Schicksal noch erfahren. Das NT ruht mit seinem Verständnis der Seele auf dem Seelenverständnis des AT. Was neu dazu gekommen ist, fügt sich mit dem Ueberkommenen zu einer geschlossenen Einheit zusammen. Die menschliche Seele ist Träger des Lebens auf Grund der Erschaffung des Menschen durch Gott. Sie steht darum einfach für Leben und auch für Mensch und kann dann besonders inneres Leben dieses Menschen bezeichnen. Sie ist nicht nur von Freud und Leid des natürlichen Lebens betroffen, sondern hat insbesondere teil an der Sünde und an der Erlösung des Menschen. Als Seele des sündigen Menschen, gerade als Lebensträger dieses Menschen, ist sie mit ihm um seiner Sünde willen dem Tod ausgeliefert. Sie ist nicht besser als der ganze Mensch, sondern teilt das Schicksal dieses Menschen, wie es von Gott bestimmt ist. Wenn der sündige Mensch durch Christus erlöst ist, dann bleibt die Seele das Lebensprinzip seines immer noch sterblichen irdischen Leibes, aber sie hat nun teil an der Erlösung, wie auch der Leib an ihr teil hat; sie darf hoffen, das Leben, das ihr hier genommen wird, zu erhalten und zu finden in einem ewigen Leben. Außerdem trägt sie mit die inneren Aeußerungen des neuen Lebens, wenn etwa der erlöste Mensch Gott

von ganzer Seele liebt, und steht daher auch unter der Schwierigkeit des „Zugleich" von altem und neuem Menschen.

Was geschieht aber mit dieser Seele nach dem Tod? Vergeht sie mit dem Leib des Gottlosen? Vergeht sie mit dem Leib des Frommen? Wie findet sie dann ihr „Leben"? Es ist nicht möglich, auf Grund des NT darauf eine ausführliche Antwort zu geben, aber das Grundsätzliche ist deutlich. Das NT sagt vom Gottlosen, er müsse sterben. Dieses Sterben ist vollständig; wenn Gott von ihm sich zurückzieht, hat er nichts Unsterbliches an sich. Der Gottlose wird aber dereinst auch vor das Gericht gestellt und dazu auferweckt werden. „Wir müssen alle offenbar werden vor dem Richtstuhl Christi, auf daß ein jeglicher empfange, nachdem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse" (2. Kor. 5, 10). Der Fromme hofft auf diese Auferweckung und das Bestehen des Gerichts (Röm. 5, 9 u. 10). Das NT vermittelt uns keine einheitlich ausgeprägte Vorstellung darüber, was nach dem Tod inzwischen mit dem Menschen geschieht, ob er schläft bis zum Gericht, oder schon einen Vorschmack überirdischer Freude bzw. Qual empfindet, oder ob die verschiedenen Menschen schon gleich nach dem Tod und nicht erst bei der Auferweckung ein verschiedenes Schicksal haben. Darauf kommt es dem NT nicht an, aber darauf, daß das Gericht kommt und der Mensch dazu aufersteht, als ganzer Mensch, der bekleidet mit einem Leib vor dem Gericht steht. Es ist nicht der alte Leib und doch ein mit dem alten zusammenhängender Leib (vgl. 1. Kor. 15, 44 ff.). Wie das Ich nach Seele und Leib hier sein Leben führte, so wird dieses Ich also auch mit seiner Seele vor dem Gericht stehen (vgl. 1. Thess. 5, 23). Zunächst läßt sich also von der Grundanschauung des NT aus sagen: der Mensch ist als ganzer sündig — er wird als ganzer auferweckt und als ganzer gerechtfertigt oder verdammt. Es ist kein besonderer Teil im Menschen, der als solcher den Tod überdauerte, sondern der Mensch stirbt ganz. Gott allein ist es, der den Menschen nicht im Tod läßt, sondern zur Verdammnis oder zur Seligkeit vor sein Gericht stellt. Bei diesem Gericht ist das ganze Ich nach Seele und Leib da. Wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß Gott etwa die Seele für sich vorher aufbewahrte, wohl aber wird das „Ich", das nach Seele und Leib stirbt und nach Seele und Leib auferstanden sein wird, inzwischen irgendwie „sein" müssen, ob es dann schon ein besonderes Schicksal hat oder nicht. Christus predigt den „Geistern" im Gefängnis (1. Petr. 3, 19) — das erinnert an die Schatten in der Scheol im AT — da sind es auch nicht die „Seelen" im Unterschied vom Körper, sondern die Schatten, die Abbilder des ganzen Menschen. Hebr. 12, 23 ist auch von „Geistern" der vollendeten Gerechten die Rede. Dafür steht in Off. 6, 9 u. 20, 4 „Seele" für die Verstorbenen. Daraus darf aber noch nicht gefolgert werden, daß gerade

die „Seele“ es ist, die nach dem Tode fortdauert, da diese „Seelen“ auch Abbilder des ganzen Menschen sein können.

Entsprechend dem Wesen der Seele, Lebensträger eines Körpers zu sein, ist auch ihr Schicksal damit gegeben, nach dem Tod von Gott zum Gericht vereinigt zu sein mit einem Auferstehungsleib zu dem „Ich“ des auferstandenen Menschen. Dann wird Gott diesem Menschen das ewige Leben schenken oder seinen Leib und seine Seele verdammen in die Hölle, in den „zweiten Tod“ (Matth. 10, 28).

III. Das Seelenverständnis der heiligen Schrift.

1. Zusammenfassung.

Wenn wir das Verständnis der Seele im AT und im NT vergleichen, sehen wir: die Schrift hat ein einheitliches geschlossenes Verständnis der Seele. Der Mensch hat eine Seele, die so wesentlich zu ihm gehört, daß er selbst lebende Seele genannt wird. Nicht als ob das sein ganzes oder eigentliches Sein wäre in dem Sinn, daß etwa der Körper davon ausgeschlossen würde als eine Hemmung und Belastung dieser Seele, sondern der Mensch ist Seele, weil er einen beseelten Leib hat, weil der ganze Mensch äußerlich und innerlich ein einheitliches körperliches und geistiges Leben eben hat in der Seele. Der Grund dafür, daß die Seele für den ganzen Menschen der Lebensträger ist, liegt in der Schaffung des Menschen durch Gott, der durch den Lebensodem ihm die lebende Seele gegeben hat. Weil Gott den ganzen Menschen und so alle Menschen geschaffen hat, gilt dieses Verständnis der Seele für alle Menschen, ob sie etwas davon wissen und wissen wollen oder nicht. Alle Menschen sind lebende Seelen und haben an der Seele das Leben und erfahren in der Seele Not und Freude ihres Lebens. Dadurch daß die Seele den Menschen so durch den göttlichen Lebensodem gegeben ist, ist aber nicht gesagt, daß nun die Seele etwas Göttliches wäre. Freilich ist der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen und steht in einer unmittelbaren besonderen Beziehung zu Gott, aber nicht so, daß in ihm ein Teil von der göttlichen Substanz wäre, eine wesenhafte, unzerstörbare Göttlichkeit. Das Schicksal des Menschen als eines beseelten Wesens liegt nicht in der Substanz seiner Seele beschlossen, sondern in der damit hergestellten Beziehung zu Gott und diese Beziehung ist sittlich-geschichtlicher Art. So hat der Sündenfall dem Menschen den Tod gebracht. Der individuelle Mensch mit seiner persönlichen Seele ist um der Sünde willen dem Tod verfallen. Der Mensch sehnt sich freilich in seiner Seele nach Leben, aber er erfährt in ihr die ganze Not seiner Sünde und seines Todes-

schicksals, vor dem ihn auch die Seele als Lebensträger nicht zu bewahren vermag. Allein durch die Zurückwendung zu Gott kann die Seele seine Gnade und Hilfe erfahren. Diese Hoffnung der Seele auf Rettung aus Sünde und Tod erfüllt sich in Christus. Von da ab gibt es zwei verschiedene Seelenschicksale, das Seelenschicksal des natürlichen Menschen, der stirbt und beim kommenden Gericht mit Leib und Seele verdammt wird, und das Seelenschicksal des erlösten Menschen, der zwar auch stirbt, aber weiß, daß Christus für ihn den Tod überwunden hat; er wird eingehen zum ewigen Leben und so seine „Seele" „bewahren".

Wenn wir zwischen AT und NT einen Unterschied beobachten im Verständnis der Seele, dann ist es eben dieser in der Sache begründete Unterschied: das AT weiß ursprünglich noch nichts von einem Leben des Menschen und damit der „Seele" nach dem Tod. Die Hoffnung geht allein auf eine Bewahrung und Rettung der Seele in diesem irdischen Leben, das für den Frommen lang und schön sein soll, da der Mensch nach dem Tod ja in das düstere Schattenreich geht. Allmählich ergreift der Glaube die Gewißheit, daß — nicht um des Wesens der Seele willen sondern um Gottes willen — eine Hoffnung da ist für den Gerechten auch über den Tod hinaus. Was da im AT sich entfaltet an Auferstehungshoffnung, das erfüllt sich im NT. Es bleibt jedoch überall im AT und NT bei der einheitlichen Vorstellung von der Seele als dem Lebensträger und dem Träger des inneren Lebens, in dem der Mensch sein Schicksal erfährt. Weil es der Schrift auf das Gesamtschicksal der Seele ankommt, die von Gott geschaffen in seiner Hand steht, darum verzichtet sie auf weitere Gedanken über das nähere Verhältnis von Leib und Seele und Geist. Es genügt ihr, die Einheit des Menschen, seine Herkunft und sein Ziel zu betonen. Deshalb erfahren wir auch nichts weiteres über das genaue Schicksal der Seele nach dem Tod. Mit der Vollendung des Auferstehungsglaubens ist das Wissen darüber für die Schrift genügend entwickelt.

2. Grundsätzliche Besinnung.

Haben wir mit diesem Verständnis der Seele in der heiligen Schrift wirklich ein einheitliches und systematisches Verständnis der Seele erreicht? Ja und nein. Ja, denn die Bibel enthüllte uns ein einheitliches und in sich zusammenhängendes, folgerichtiges Verständnis der Seele; sie weiß etwas von der Seele und möchte allen Menschen ein klares Bild vom Wesen und Schicksal ihrer Seele geben, soweit sie es für nötig hält, wobei sie glaubt, damit auch die entscheidenden Fragen

dieser Menschen beantworten zu können. Und doch Nein, da die Bibel uns nicht ein System des Seelenverständnisses, eine Seelenlehre in unserem Sinn vermittelt. Wir erwarten von einem System, daß es völlig ausgebaut ist und auf alle Fragen Antwort gibt, und zwar eine einheitliche und vor allem allen einsichtige Antwort gibt. Das Erste will die Bibel gar nicht erfüllen, da sie an so und so viel Fragen menschlicher Neugier kein Interesse hat. Und das Zweite kann sie nicht erfüllen, weil sie nicht ein einsichtiges System aufstellen kann. Ihr Verständnis der Seele hängt ja an der Verkündigung über den Menschen: sie muß dem Sünder sagen, daß er von Gott geschaffen, aber abgefallen und darum mit seiner Seele in Not und dem Tod ausgeliefert ist. Sie wird dem Glaubenden sagen, daß seine Seele hineingestellt ist in das „Schon" und „Noch-Nicht", teil hat an der Not dieses vorläufigen Zustandes und doch gerettet ist durch den Glauben zum ewigen Leben. Das ist widerspruchsvoll, so widerspruchsvoll wie der Mensch selbst, der von Gott geschaffen und doch abgefallen ist. Und es ist so wenig unmittelbar einsichtig, wie die Sünde es ist. Diese Sicht erschließt sich erst dem, der Gott anerkennt und seine Sünde bekennt.

Deshalb ist es sinnlos und unbefriedigend, aus der Bibel ein System in unserem Sinne herausholen zu wollen; aber ebenso falsch ist es, die Bibel nur geschichtlich zu sehen. Erst wer den eigentlichen Anspruch der Bibel erkennt, hat damit den Schlüssel in der Hand, um seine eigene und der anderen Menschen Seele zu verstehen. Er versteht die Seele von der Frage her, die für das biblische Seelenverständnis die entscheidende Frage ist: in welcher Beziehung steht die Seele des Menschen zu Gott? Es ist daher selbstverständlich, daß der Mensch, der davon nichts weiß oder wissen will, ein anderes Seelenverständnis hat. Denn gerade in dieser Hinsicht wird auch der ungläubige Mensch, da er doch unter der selben Wirklichkeit steht, eine eigene Lösung suchen. Er wird seine Seele an das Irdische verlieren und ihre Beziehung zu Gott leugnen, oder er wird sie idealisieren und an ihre Göttlichkeit glauben, ohne die Sünde zu sehen, unter der der ganze Mensch steht — die Bibel wird den Anspruch erheben, auch diese Gedanken der Menschen in ihrer Notwendigkeit zu verstehen. Deshalb wird der, der ihren Anspruch bejaht, überzeugt sein, daß nun erst die Wirklichkeit seines Lebens getroffen und seine Seele verstanden ist, eben nicht durch ein geschlossenes System, wie es der Mensch der Wirklichkeit aufzwingen möchte, sondern durch die Erkenntnis des Zwiespalts, seiner Wurzel in der Sünde und seiner Lösung durch die Gnade.

Damit ist die alte Frage beantwortet, ob die Bibel eine Lehre von der Seele hat. Es gibt nicht eine Lehre der Seele, die als System in gleicher Reihe neben den anderen Seelenlehren stehen könnte, die alle

— ob sie voraussetzungslos sein wollen oder nicht— auf menschlichen Voraussetzungen gründen. Das biblische Verständnis steht von vornherein außer der Reihe, weil es auf göttlichen Voraussetzungen ruht. Innerhalb dieser Gesamtrichtung jedoch gibt uns die Bibel folgerichtige Vorstellungen von der Seele des Menschen und tritt damit mit den menschlichen Systemen insofern wieder auf eine Ebene, weil alle sich um ein und dieselbe Wirklichkeit bemühen und Aussagen machen über die Seele des Menschen — also Aussagen, die jeden angehen und ihn zur Entscheidung zwingen, wo und wie er seine Seele am besten verstanden weiß.

Wie notwendig es ist, beides auseinander zu halten: das System als solches und die folgerichtigen Aussagen innerhalb der Verkündigung, das zeigen die Bemerkungen Brunners in seinem Aufsatz: „Biblische Psychologie". Er stellt richtig fest, daß ein „System" nicht möglich ist, meint dann aber: die christliche Psychologie könne nur die Einseitigkeit der psychologischen Schulen korrigieren, „nicht selbst die synthetische Psychologie entfalten", sie „ist also nicht konstitutiv, sondern bloß regulativ zu verstehen" (Seite 81). Die natürlichen Systeme können nicht durch ein christliches System auf derselben Ebene ersetzt werden, aber die biblische Psychologie bringt in ihrer Verkündigung auch nicht nur einzelne regulierende Gedanken, sondern ist in sich selbst doch entfaltet: nur eben nicht als einsichtiges System sondern im Rahmen ihrer Verkündigung. Und diese entfalteten und in sich zusammenhängenden Vorstellungen von der Seele sind nicht nur in einzelnen Punkten, sondern auch im ganzen für die allerdings notwendige Auseinandersetzung mit der natürlichen Psychologie „Verkündigung" *).

Diese Auffassung vom Wesen des biblischen Seelenverständnisses wird sich darin bewähren müssen, daß wir die damalige Umwelt und unser unmittelbares Verständnis dazu in Beziehung setzen.

IV. Das Seelenverständnis der Bibel und die Seelenvorstellungen der Umwelt.

Die Bibel ist im Lauf von Jahrhunderten entstanden. Es ist nicht verwunderlich, wenn Gedanken und Begriffe der Umwelt sich in ihr vorfinden. Wir wissen, daß das auch sonst — etwa beim Weltbild — der

*) Brunner hat jetzt in „Der Mensch im Widerspruch", soweit er in dem umfassenden Rahmen darauf eingeht, doch mehr Aussagen über die Seele gemacht. Wenn es auch keine besondere christliche Lehre vom seelischen Aufbau und der Leiblichkeit gibt (S. 386), wird doch ab-

Fall ist. So begegnete uns im AT die Verbindung der Seele mit dem Blut und mit dem Atem; völlig anders als diese Lebensseele ist der Schatten des Menschen nach dem Tod. Beides erinnert an Gedanken, die uns im Griechentum begegnet sind und nicht nur dort, sondern überhaupt in der damaligen Zeit, auch bei den Babyloniern, verbreitet waren. Aber diese Vorstellungen begegnen uns in der Bibel nicht an hervorragender Stelle und in ausgearbeiteter Form. Alle weiteren Gedanken jener Zeit naturphilosophischer und physiologischer Art über die Zusammenhänge von Seele, Blut und Atem begegnen uns im AT nirgends. Wir sehen also, daß Vorstellungen der Umwelt nur Aufnahme finden, soweit sie in ihrer Ursprünglichkeit einem richtigen Sachverhalt entsprechen, und in jedem Falle nur, soweit sie ungefährlich sind — ungefährlich für das der Bibel eigene Seelenverständnis. Es hätten noch manche Aussagen über die Seele etwa physiologischer Art Aufnahme finden mögen, aber die Bibel hat an diesen Einzelfragen kein Interesse.

Gefährlich wäre es gewesen, wenn die Gedanken der griechischen Philosophie über die Seele eingewirkt hätten mit ihrer Teilung des Menschen in einen niederen und einen höheren Teil und ihrer Vorstellung, daß der Mensch in seinem göttlichen Teil, in seiner Seele, gerettet werden muß und kann aus der Vergänglichkeit. Das hätte der Geschöpflichkeit der Seele und der Einheit von Seele und Leib stracks widersprochen. Davon finden wir im AT nichts — erst in den Apokryphen begegnet uns eine solche Stelle: „denn der sterbliche Leib beschwert die Seele, und die irdische Hülle drückt den zerstreuten Sinn“ (Weish. 9, 15). Es wäre ja nahe gelegen, wenn mit der Aufnahme des griechischen Begriffs Psyche schon in der Uebersetzung der Septuaginta und dann vollends im NT griechische Gedanken eingedrungen wären, die mit diesem Wort verbunden waren. Aber nun ging es gerade umgekehrt: der Begriff wird auf biblischem Boden zum Ausdruck der alttestamentlichen Gedanken verwendet und legt das ab, was er vom Griechischen als damit unvereinbares Erbe mitbringt. Gerade im NT bleibt es trotz des Wortes Psyche und der Einführung des griechischen Wortes Leib bei den biblischen Gedanken über Seele und Leib; es tritt hier kein Bruch ein. Die Verschiedenheit von AT und NT liegt nicht darin, daß hier griechische Gedanken sich eingeschlichen hätten, sondern nur darin, daß — in der alttestamentlichen Linie — die Hoffnung auf Leben vollendet und erfüllt wird. Selbst bei Paulus, bei dem man es manchmal vermutet, ist kein Dualis-

---

gesehen von dem, was sonst sachlich ausgeführt ist, auch im Sprachgebrauch ganz unbefangen davon geredet, daß „die Bibel“ etwas „lehrt“ zur Frage des Parallelismus (S. 390 Anm.).

mus zwischen dem Leib und der Seele oder sonst etwas Höherem im Menschen, das von Natur göttlich wäre. Gerade weil draußen im Griechentum eine ganz andere Heilslehre herrscht, in der die Seele eine besondere Stellung hat, wird trotz der notwendigen Verwendung der griechischen Begriffe nichts von diesen Vorstellungen übernommen, sondern die Seele ganz so verstanden, wie es sich allein mit der biblischen Heilslehre verträgt.

Es bestätigt sich also, daß die biblische Verkündigung zur Auseinandersetzung mit ihrer Umwelt gezwungen ist. Das liegt schon in der Notwendigkeit beschlossen, die sprachlichen Begriffe zu verwenden. Aber sie bleibt sich ihrer Eigenart bewußt und entfaltet sachgemäß ein eigenes Verständnis der Seele. Es zeigt sich, daß zeitgeschichtliche Vorstellungen nur am Rande sich finden und keine wesentliche Rolle spielen. An den allgemeinen, naturwissenschaftlichen Gedanken über die Seele hat die Bibel kein Interesse; die religiös betonten Seelenvorstellungen der Umwelt aber werden mit Entschiedenheit von der völlig andersartigen biblischen Verkündigung abgewehrt.

V. Das biblische und das uns unmittelbar gegebene Verständnis der Seele.

Die Beziehung zwischen diesen Verständnissen vollzieht sich in doppelter Weise: von unserem Verständnis zu dem der Bibel hin und umgekehrt.

Wir finden in der Bibel bestätigt und erfüllt, was wir unmittelbar von der Seele wissen, da wir nicht nur hier diese Vorstellungen auch selbstverständlich und primitiv angewandt finden, sondern die Begründung dafür erhalten. Auf Grund der Schöpfung der Seele durch Gott wird sinnvoll von der Seele geredet. Von daher wird die enge Verbindung der Seele mit dem Leben verständlich, die weit über das Bewußtsein hinaus reicht. Auch die Verbindung mit dem Leib und die Individualität der Seele findet in dieser individuellen Schöpfung des einzelnen Menschen ihren Grund. Die Seele ist aber auch eben darum der Ort bewußten Erlebens dessen, was das Leben des Menschen angeht; sie ist eng verbunden mit der Einheit und Freiheit des Menschen, die in seiner Beziehung zu Gott ihren Grund und ihre Grenze hat. Die Bibel führt uns nicht weiter zu näherer Erklärung über das innermenschliche psychologische Verhältnis von Seele, Geist und Leib, sondern stellt die Antwort auf die im unmittelbaren Bewußtsein auch aufgetauchte Frage nach Dauer und Schicksal der Seele in den Vordergrund. Denn hieran hängt die Sorge unserer Frage nach der Seele, und hier kann die Bibel klare Antwort geben: die Seele hat ihre Dauer und ihr Schicksal allein in der Be-

ziehung auf Gott, der sie geschaffen hat. Damit erweitert die Bibel aber nicht einfach unser Wissen, sondern steht vor uns mit dem Anspruch, daß wir uns entscheiden sollen.

So hat sich die Beziehung bereits umgekehrt. Die Bibel bestätigt von sich aus unsere unmittelbare Erfahrung, soweit sie der Wirklichkeit entspricht. Aber sie erst kann uns sagen, woher es kommt, daß die Seele innerhalb des Leibes und des ganzen menschlichen Lebens diese Stellung hat. Sie will uns die Augen öffnen über Anfang und Ziel des Lebens der Seele. Wir haben das unmittelbare Seelenverständnis als ein allgemeingültiges nur finden können, indem wir die Grundtatsachen herausgenommen haben, die jeder so vorfindet und nicht ohne weiteres wegstreiten kann. Wir mußten dazu aber außer acht lassen, daß diese Vorstellungen eingegliedert sind in die Gesamtanschauungen des einzelnen Menschen. Die Bibel macht verständlich, warum jeder Mensch mit dem Verständnis seiner Seele ganz bestimmte Gedanken über sein ganzes Leben und den Sinn seines Lebens verbindet. Denn das Verständnis der Seele ist verbunden mit dem Verständnis des Menschseins überhaupt. Darum wird wohl der Einzelne diese wenigen Grundtatsachen in der Bibel bestätigt finden, aber darüber hinaus wird es sich dann fragen, ob sein Gesamtverständnis vom Menschen sich mit dem biblischen deckt oder nicht. Entsprechend wird unbeschadet dieser gemeinsamen Aussagen über Seele, Leben, Leib usw. sein Verständnis der Seele mit der Bibel übereinstimmen oder nicht; deshalb fordert ihn die Bibel notwendig zur Entscheidung.

Bei uns heute ist meist — ähnlich der damaligen Umwelt — mit diesen Aussagen über die Seele ein geschichtliches Erbe verbunden, das uns bestimmte Vorstellungen über das Wesen der Seele und ihr Schicksal nahe legt: die Seele wird dabei im Blick auf den Tod als das Wesentliche und Wertvolle angesehen, das den Tod überdauert, weil es unsterblich ist. Hier wird sich also unser geläufiges Denken stoßen mit den Aussagen der Bibel — hier müssen wir uns entscheiden, wie wir uns recht verstanden sehen.

Daß es eine doppelte Beziehung ist von unserem natürlichen Verständnis zur Bibel und umgekehrt, ist uns, ohne daß wir es meist wissen, dauernd gegenwärtig in dem Problem der Sprache. Denn unsere Vorstellungen sind eng verbunden mit unserer Sprache. Was wir „Seele“ nennen, ist eben — ganz abgesehen von den Gedanken und Kenntnissen jedes Einzelnen, die sehr voneinander abweichen können — das, was wir gemeinhin unter „Seele“ verstehen. Nun redet aber die Bibel zu uns in unserer Sprache. Sie muß sich mit uns verständigen können, was von ihr und was von uns mit Seele gemeint ist. Wir übersetzen ein hebräisches

oder ein griechisches Wort mit „Seele", es muß also eine Beziehung bestehen zwischen dem, was der Schreiber jener Worte dabei gedacht hat und dem, was wir denken, wenn wir „Seele" hören. Nun könnte es aber sein — und es ist tatsächlich so —, daß wohl eine Beziehung besteht, aber keineswegs der Inhalt der Begriffe sich ohne weiteres deckt. Wenn wir dann das biblische Wort mit Seele übersetzen, wiederholt sich das, was damals mit dem griechischen Wort Psyche geschah, als es bei der Uebersetzung vom Hebräischen ins Griechische für Nephesch eingesetzt wurde. Entweder wir tragen mit dem Wort auch unsere Vorstellungen in die Bibel hinein und werden damit dem biblischen Sinn nicht gerecht — oder wir lernen das Wort Seele in der Bibel und von der Bibel her anders verstehen, nämlich so, wie es von dorther seinem Inhalt und seiner Bedeutung nach verstanden werden muß. Es ist klar, daß eine solche richtige „Verständigung" eine dauernde Aufgabe ist.

Nur bei dieser Klärung kommt es zur rechten Beziehung zwischen dem natürlichen und dem biblischen Seelenverständnis. Die Bibel entfaltet ihre eigene Sicht und zwingt den Menschen, zu prüfen, ob nun mit diesem Begriff Seele auch ein entsprechender Ausschnitt aus der wirklichen Erfahrung „begriffen" ist. Bei dieser klärenden Auseinandersetzung über die Seele wird es sich dann zeigen, daß die Bibel sich allen Menschen gegenüber darauf berufen kann, daß sie dem gerecht wird, was dem Menschen unmittelbar an Erfahrung von der Seele gegeben ist. Aber sie will nicht nur diese Erfahrungstatsachen mit uns gemeinsam haben, sondern ihnen erst die rechte Begründung geben. So wird erst der, der zur Anerkennung ihrer Verkündigung über den Menschen bereit ist, sich über das unmittelbar Gegebene hinaus auch in dem verstanden und begriffen sehen, was uns zunächst nur als Ahnung gegenwärtig ist und als Frage nach Wesen, Entstehung und Schicksal der Seele.

3. Abschnitt.

Die Geschichte des Christentums und das Verständnis der Seele.

Vorbemerkung:

Wenn das christliche Verständnis der Seele so eingeordnet ist in die Botschaft des Christentums von Gott und dem Menschen, die allein in der göttlichen Offenbarung ihren Grund und darum in der heiligen

Schrift als dem Zeugnis dieser Offenbarung ihre Verankerung hat, dann muß es ja auch im Lauf der Geschichte bei demselben Verständnis der Seele bleiben, sofern nicht eine neue verbindliche Offenbarung Gottes erfolgte. Es kann sich in der geschichtlichen Entwicklung, wie jetzt deutlich ist, — entsprechend dem, was die Bibel ihrer eigenen Umwelt gegenüber vorbildlich geleistet hat — nur darum handeln, daß die christliche Verkündigung sich mit einem jeweils neuen und andersartigen Verständnis des Menschen von sich selbst auseinanderzusetzen hat, um ihm die Botschaft der Kirche auch in den einzelnen Aussagen über den Menschen und seine Seele in Begriffen zu sagen, die der Umwelt verständlich sind, und doch ihre inhaltliche Ausprägung nicht von außen, sondern nur von der Botschaft selbst her erhalten. Das mag dann auch in den Einzelvorstellungen der Bibel über die Seele einen Ersatz dessen bedeuten, was dort etwa im AT aus der Umwelt übernommen ist, weil es ungefährlich und für das entscheidende Verständnis ohne Bedeutung war. Wir brauchen in diesem Abschnitt also nicht auf die ganze Entwicklung der Seelenvorstellung in der Geschichte des Christentums einzugehen, sondern haben aufzuzeigen, wie es dazu kam, daß uns heute etwa im Katholizismus und im Protestantismus ein verschiedenes Verständnis der Seele dargeboten wird, wie diese Entwicklung zu beurteilen ist und welche Bedeutung das biblische Seelenverständnis für das Verständnis der Seele im Christentum behalten hat.

1. Die katholische Kirche bis zur Reformation.

Das Verständnis der Seele im AT ist, wenn wir die Umwelt berücksichtigen, einzigartig. Das NT ist mit seinen Anschauungen vollends als ein Fremdkörper eingesprengt in eine ganz andere Umgebung. Schon das Spätjudentum hat die griechischen Gedanken aufgenommen von dem Dualismus des Geistigen und Sinnlichen, wobei die Erlösung des Menschen eben darin besteht, daß er sich löse von der Sinnlichkeit. Dabei ist seine Seele gerade das Element in ihm, das aus der göttlichen Sphäre stammt, irgendwie in die Körperlichkeit gebannt wurde und nun durch philosophische Besinnung und Askese aus diesem Kerker wieder befreit werden muß. So schildert Josephus die Unsterblichkeitslehre der Essener, daß die Seelen sich voll Freude zu den himmlischen Regionen aufschwingen, wenn sie von den Banden des Fleisches befreit werden (Bell. Jud. II, 84). Ganz besonders hat Philo, der zur Zeit Jesu in Alexandrien lebte, diese spätgriechischen neuplatonischen Gedanken aufgenommen. Wie Gott und die Materie sich unversöhnlich gegenüber-

stehen als das Gute und das Böse, so im einzelnen Menschen die Seele, die göttliche Art an sich hat, und der Körper. Das Christentum steht als etwas ganz Andersartiges in dieser Umwelt. Auch hier weiß man etwas dem Gegensatz von gut und böse und der notwendigen Erlösung des Menschen; aber nicht zwei metaphysische Wesenheiten stehen einander im Menschen gegenüber, sodaß das Seelische gut und das Körperliche böse wäre, sondern der ganze Mensch in seiner Einheit ist böse, wenn er sich abwendet von Gott, und der ganze Mensch wird gerettet, wenn er sich Gott zuwendet und von ihm an Leib und Seele neu schaffen läßt.

So rein diese Gedanken trotz der starken Umweltströmungen im NT ausgedrückt sind, so sehr ist das Christentum nachher doch diesen Einflüssen erlegen. Immerhin blieb die allmählich gesammelte heilige Schrift selbst erhalten als stete Bezeugung des rechten Verständnisses der Seele, und auch das Glaubensbekenntnis, das sich bildet, weiß, daß es auf die Vergebung der Sünden ankommt, und bekennt die Auferstehung des Fleisches. So wissen auch die Apologeten in ihrer Auseinandersetzung mit der Umwelt darum, daß es sich beim Christentum um einen sittlichen Gegensatz zwischen gut und böse handelt, aber bald dringen doch die Gedanken ein, die daraus einen metaphysischen Gegensatz zwischen Geist und Fleisch werden lassen. Dann nimmt auch das Christentum die Entgegensetzung an von Fleischlichem und Seelischem bzw. Geistigem. So hat Philo auf Clemens und Origenes gewirkt. Da wird der Mensch in drei Teile, Leib und Seele und Geist geteilt; die Seele ist gefallen und in den Körper gebannt, aus dem sie erlöst wird durch den Gottmenschen. Hier ist der ganze Wesensgegensatz von Gott und Materie übernommen und die Seele eingebaut in eine Stufenfolge vom Irdischen zum Ueberirdischen. In diesem Zusammenhang entstanden die bezeichnenden Fragen, ob die Seele des Menschen erst bei der Zeugung entsteht (und wie das geschieht) oder ob sie schon vorher geschaffen ist, so wie Origenes die Seelen vorher dasein läßt, die dann durch ihre Schuld in einen Körper gebannt werden. Ebenso bezeichnend ist die Frage, ob der Mensch nur eine Seele hat oder eine Geistseele und eine Körperseele. Entsprechend der Stufenfolge wollten die Apollinaristen Jesus nur die Körperseele nicht aber die Geistseele mit uns gemeinsam haben lassen. Hiezu hat das 8. ökumenische Konzil 869 entschieden, daß der Mensch eine Seele habe. Unterdessen hat der Osten seine Fragen und die aufgenommenen griechischen Gedanken bereits weitergegeben an den Westen.

Dort hat Tertullian bereits trotz seines Gegensatzes zur Philosophie Vorstellungen der Zeit über die Seele aufgenommen. Er sieht nicht nur der Stoa entsprechend in der Seele eine luftähnliche Substanz, son-

dern beruft sich auch, was wichtiger ist, auf das Zeugnis der Seele, die von Natur Christin ist. Denn die Zeugnisse der Seele sind allgemein und natürlich und darum göttlich, so soll aus der Seele selbst das Dasein Gottes bewiesen werden; sie nennt Gott mit dem wahren Namen, obwohl sie durch den Kerker des Körpers beengt ist! (Apologeticum c. 17).

Bei Augustin begegnen wir denselben Gedanken: „Siehe, schau hin, wenn du kannst, du vom vergänglichen Körper niedergebeugte Seele, Gott ist die Wahrheit" (De Trinitate VIII, 2, 3). Freilich weiß er auch etwas von der Bedeutung des Leibes für die Seele. Darin liegt für ihn der Fehler bei Porphyrius, daß die Seelen dort, wenn sie schließlich die Ewigkeit erreichen, keinen Leib mehr haben. Der Vorzug des Christentums ist, daß die in der Zeit erschaffenen Seelen ewig sind und doch einen Leib haben werden, weil ihr Leib ihnen auferweckt wird (Civ. Dei XIII, 19). Augustin lenkt damit jedoch noch nicht von dem philosophischen Gedanken zurück zum vollen Verständnis der Bibel, sondern möchte das, was er von der Bibel her weiß, in Einklang bringen mit platonisierenden Gedanken: die Schönheit des Leibes ist die Seele, die Schönheit der Seele ist Gott (Joh. Ev. Vortr. 32, 3). Die Seele ist also von Gott erschaffen und ist darum ewig, sie erkennt Gott, sie hat dafür zu sorgen, daß der Leib lebt und gegen die Fäulnis von ihr gewürzt wird (l. c. Vortr. 8). Sie darf sich aber nicht an den Leib verlieren, denn „das Leben deines Fleisches ist deine Seele; das Leben deiner Seele ist dein Gott" (l. c. Vortr. 47, 8). Wenn die Seele es doch tut, dann ist sie lebendig tot, denn sterben kann sie nicht (l. c.). Sie soll aber nicht so verloren leben, sondern zurückfinden zu Gott, von der Sinnlichkeit sich lösen und gut werden. Denn dazu ist sie ja das Bessere im Menschen und unsterblich. Wenn sie nicht unsterblich wäre, dann würde die Wahrheit sterben oder die Erkenntnis wäre nicht die Wahrheit oder die Erkenntnis wäre nicht in der Seele oder es könnte etwas sterben, worin sich etwas Unsterbliches befindet, und das alles ist ausgeschlossen für Augustin (An Nebridius 1. Brief, 4). So gibt es eine Harmonie von Leib, Seele und Gott, die sich in der Auferstehung des Leibes vollendet. Darum erkennt die Seele Gott und ist ein Abbild Gottes und seiner Dreieinigkeit im Gedächtnis, Verstand und Willen. Und so gibt es auch bei Augustin eine Stufenfolge vom Leib über die Seele und den in ihr gleichsam als ihr Haupt hervorragenden Geist zu Gott. An dieser Vorstellung wird bei Augustin auch durch seine Sündenerkenntnis nichts geändert. So wie die Seele, auch wenn sie sich verliert, und nicht ihr eigenes Leben führt, doch unsterblich bleibt, so ist die Seele niemals ganz ohne Verstand und Vernunft, also die Gottebenbildlichkeit immer vorhanden (De Trin. XIV, II, 4 u. 6).

Wenn schon Augustin so die Gottebenbildlichkeit und Unsterblichkeit der Seele verteidigt, dann nimmt es nicht Wunder, daß dieses Erbe von der semipelagianischen Folgezeit aufgenommen wurde. Es entwickelt sich die katholische Sündenlehre: der Mensch lebt ursprünglich in dem Zustand der Harmonie seiner unsterblichen Seele mit dem Leib, die durch den Sündenfall zerrissen ist. Damit ist der Leib dem Tod verfallen und aller Unsicherheit und Not preisgegeben. So ist der Mensch durch die Erbsünde in einem unglücklich zerrissenen Zustand. Denn er hat die unsterbliche Seele und damit das Gute in sich, aber sein ganzes Denken und Leben und sein Körper ist nicht mehr organisch mit diesem Guten zur Einheit verschmolzen. Erst durch die eingegossene Gnade wird die Ordnung im Menschen wiederhergestellt. Dabei ist freilich nicht vergessen, daß der Leib eigentlich dazu gehört, aber die Sünde schafft einen Dualismus zwischen Leib und Seele, der so nicht biblisch ist, sondern griechische Gedanken übernommen hat. Die Seele ist unsterblich und an sich gut, sie muß sich befreien von der Versuchung durch den sinnlichen Körper — so entspricht der Theorie die Praxis der Askese.

Dafür daß dieses abendländische christliche Denken im Anschluß an Augustin neben der Bibel die umgestaltenden griechischen Gedanken endgültig aufgenommen hat, wurde es bestimmend für die ganze Zeit. Aus der Ferne der Bibel zur zeitgenössischen Denkarbeit der Philosophen ist jetzt die Einheit des mittelalterlichen Denkens geworden, das keine Philosophie mehr kennt, die neben dem Christentum stünde. Da kam von außen ein heidnisches System mit dem Aristoteles, den die Araber dem Mittelalter vermittelt haben. Hier tritt außerhalb dessen, was von Aristoteles in der Tradition lebendig und etwa im Universalienstreit als gemäßigter Realismus wirksam geworden war und seither neben solchem sachlichen Einfluß vor allem für die formale Schulung des Denkens Bedeutung hatte, ein neuer, vollständiger, allerdings arabisch geformter Aristoteles in die geistige Entwicklung ein. Es eröffnete sich die Möglichkeit, eine eigene natürliche Erkenntnis der Welt und des Menschen zu versuchen. Wenn sich dabei ein Widerspruch zu den christlichen Auffassungen ergab, half man sich mit dem Satz von der doppelten Wahrheit, den man schon bei dem islamischen Philosophen Averrhoes zu finden glaubte. Das brachte diese neue Art der Erkenntnis in Verruf, ohne daß man sich dem Einfluß, der von Aristoteles ausging, hätte entziehen können.

Da ist es vor allem Thomas von Aquino gewesen, der den Aristoteles nach Form und Inhalt auf eine Art und Weise in die Kirche eingeführt hat, die Anerkennung fand und vorbildlich wurde. Er kennt eine natürliche Erkenntnis des Menschen, wie sie durch den Philosophen,

wie Aristoteles ganz einfach heißt, gelehrt wird und als Ergänzung dazu dann die geoffenbarte Erkenntnis, die durch die Kirche vermittelt wird. Er kämpft so gegen beide Fronten: gegen die Kirche, die den Aristoteles nicht anerkennen will, und gegen jene radikale Richtung, die das Wissen mit dem Glauben nur durch die doppelte Wahrheit zu vereinigen vermag. Er will das rechte Verhältnis von Wissen und Glauben, daß das Wissen ergänzt werde durch den Glauben. So wurde auf der radikalen Seite der Satz vertreten, die Seele sei sterblich und es gebe nur eine einzige Seele in der Welt, die für alle Lebewesen gemeinsam sei. Dagegen vertritt Thomas den Satz von der Unsterblichkeit der Seele und ihrer Individualität, wobei er sich auch auf Aristoteles beruft. Auf der andern Seite herrschte in der Kirche die platonische Auffassung von der Trennung von Seele und Körper, sodaß die Seele im Körper ist wie etwa ein Schiffer in seinem Kahn. Dagegen vertritt Thomas die enge Verbindung von Seele und Leib. Die Seele ist nicht einfach nur als Bewegendes im Körper, sondern sie formt den ganzen Körper, ohne deswegen mit dem Körper vermischt zu sein. Aber sie ist überall in ihm gegenwärtig. Sie ist die forma des lebendigen Körpers (Summa contra gentiles II, LVI). Da der Mensch einer ist, hat er auch nur eine Seele; weder Körper noch Seele existieren für sich, sondern aus diesen beiden wird eine Substanz, die wirklich existiert (l. c. c. 69). Von daher wird auch das Principium individuationis gefunden, da die Seele im Hinblick auf den Stoff individuiert wird (Summa d. Theol. Seite 306 Anm. 1). Es gibt freilich eine Stufenfolge von der vegetativen Seele über die sensitive zur intelligiblen Seele. Die vegetative und sensitive Seele ist sterblich, die intelligible Seele des Menschen ist unsterblich. Sie ist von Gott so erschaffen; aber nicht schon am Beginn der Welt, wie Origenes meinte, gegen den sich Thomas, der sonst immer mit Hilfe des Aristoteles beweist, doch auf die Schrift beruft, die nicht sagen könnte, daß der leibliche Mensch gut geschaffen ist, wenn die Seelen zur Strafe in ihren Körper kämen. Thomas vertritt daher den Kreatianismus: die Seele wird für jeden einzelnen Menschen von Gott erschaffen. Die Seele ist nicht von göttlicher Substanz, aber sie ist auch trotz der Einheit von Seele und Leib nicht so mit dem Körper verbunden, wie etwa die Seele des Tieres mit dem Tierleib verbunden ist. Da die sensitive Seele im Menschen über ihre sensitive Natur hinaus intelligible Kraft hat, wird sie nicht erzeugt durch die Zeugung des Körpers und nicht verdorben durch dessen Verderbnis (S. c. g. c. 89). Als intellektuelle Substanz ist sie unverderbbar und unsterblich (l. c. c. 79).

Mit Thomas von Aquino scheint zunächst eine Annäherung an die Bibel erreicht zu sein, wenn er die Einheit des Leibes und der Seele

betont und die Seele so etwas wie den biblischen Lebensträger sein läßt; aber seine Sätze sind philosophisch gewonnen und philosophisch begründet und bedeuten daher noch keine Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift. Aus logischen Gründen ist die Seele nicht verderbbar und nicht sterblich, das sittliche Schicksal der Seele in ihrer geschichtlichen Beziehung zu Gott kommt nicht in den Blick. Es bleibt tatsächlich bei einem Gegensatz zwischen dem Körper, der verderbbar und sterblich, und der Seele, die das Gegenteil davon ist. In dem Streit der aristotelischen Richtungen hat schon das Konzil von Vienne 1311 beschlossen, daß die rationale Seele an sich und wesentlich die forma des Körpers sei. Gegen den Satz, daß es nur eine einzige Seele gebe in allen Menschen, und gegen die Sterblichkeit der Seele, wie sie noch in der Reformationszeit von Pomponazzo mit Hilfe der doppelten Wahrheit gelehrt wurde, entschied das 5. Laterankonzil, das 1512 bis 1517 tagte: wir verdammen alle, die behaupten, die vernünftige Seele sei sterblich oder nur eine in allen Menschen. Umsomehr kam der damit übereinstimmende gemäßigte Aristotelismus des Thomas zur Herrschaft.

2. Luther.

Luthers Beitrag zum Verständnis der Seele in der Geschichte des Christentums besteht nicht darin, daß er einzelne Anschauungen in einem System bekämpft oder ergänzt oder ein anderes System an die Stelle gesetzt hätte, er hat überhaupt nicht besonders um dieses Problem sich bemüht und doch Entscheidendes dafür getan. Er hat aufgedeckt, wie die Botschaft der Bibel im Lauf der Zeit umgebogen und verfälscht wurde. Wenn er an die Stelle der Rechtfertigung aus den Werken wieder die Rechtfertigung aus Glauben setzt, dann wird davon das Verständnis der Seele unmittelbar berührt. Denn die ganze Sünden- und Heilslehre der katholischen Kirche hat in der Lehre von der Unsterblichkeit und Reinheit der Seele ihre notwendige Entfaltung, ja Begründung gefunden. Es hängt eins im andern. Darum wehrt sich Luther so gegen die Philosophie und ihren Einfluß auf das Christentum, weil er sieht, wie hier ganz falsche Gedanken über den Menschen hereingekommen sind. Da wurde Seele und Geist einander gegenüber gestellt, während es doch gerade zur Verkündigung der Schrift gehört, daß auch das Innere des Menschen sündig ist, wie nachher der ganze Mensch gerettet wird. Luther mag im einzelnen in seinen Vorstellungen von der Seele von der Tradition beeinflußt sein, entscheidend ist, daß nun das Grundverständnis des Menschen wieder aufgedeckt und damit nach all der Ergänzung und Ver-

fälschung der Weg frei gemacht ist zum rechten Verständnis der Seele im Christentum. Nicht in philosophischen Schlüssen, sondern in der Verkündigung der Bibel ist der rechte Schlüssel gegeben, um das Verständnis von Wesen und Schicksal der Seele und die Bedeutung von Schöpfung, Sündenfall und Erlösung für dieses Verständnis zu erschließen. Zu dieser Wiederherstellung der Grundansicht hören wir Luther selbst:

> „Ich trenne in meiner Unbedachtsamkeit, Fleisch, Seele und Geist nicht weiter. Denn das Fleisch begehrt nicht außer durch die Seele und den Geist, durch den es lebt; vielmehr verstehe ich unter Geist und Fleisch den ganzen Menschen, am meisten aber die Seele, — — (wie der kranke Mensch gesund und zugleich krank ist) — so ist derselbe Mensch, dieselbe Seele, derselbe menschliche Geist, der ja durch das Begehren des Fleisches vermischt und verdorben ist, Geist, sofern er weiß, was Gottes ist, und Fleisch, sofern er von den Lockungen des Fleisches bewegt wird; wenn er mit diesen übereinstimmt, ist er als ganzer Fleisch .... wenn er als ganzer mit dem Gesetz übereinstimmt, ist er als ganzer Geist, ... wegen des einen werden wir Fleisch, wegen des andern Geist genannt. — Es sind zwei ganze Menschen und ein ganzer Mensch" (lat. Zit. aus WA 2, 585/6 Komm. zum Gal. Br. 1519 zu c. 5, 17).

Damit ist Luther grundsätzlich zum biblischen Verständnis der Seele zurückgekehrt. Der ausgedehnte Streit über Luthers Stellung zu dem Beschluß des erwähnten Laterankonzils, daß die Seele unsterblich sei, verliert damit an Gewicht. In seiner Schrift „An den christlichen Adel" sagt Luther: „Das römische Wesen verhindere das rechte Studieren, daß sie fast nichts mehr wissen vom Glauben zu sagen, welches sie gar gröblich beweiset haben, in diesem letzten Romischen Konzilio, darinnen unter vielen kindischen leichtfertigen Artikeln auch das gesetzt haben, daß des Menschen Seel sei unsterblich .... was sollten die Leut über der Christenheit und Glaubens Sachen richten, die .... zu allererst setzen die Seel sei unsterblich" (WA VI, 432, 3). Und in „Grund und Ursach aller Artikel": „Daher ists kommen, daß neulich zu Rom fürwahr meisterlich beschlossen ist, der heilig Artikel, daß die Seele des Menschen sei unsterblich, denn es war vergessen in dem gemeinen Glauben, daß wir alle sagen: ich glaube ein ewiges Leben" (WA VII, 425). Die Frage ist, ob Luther hiemit sagen will: der Satz, daß die Seele unsterblich ist, ist ein philosophischer und darum biblisch ganz unmöglicher Satz (so Stange) oder ob er die Unsterblichkeit der Seele für eine Selbstverständlichkeit hält und darüber spottet, daß ein Konzil das jetzt erst beschließen muß (so Althaus). Man mag die Stellen so oder so verstehen, an der Grundan-

schauung Luthers kann dadurch auf keinen Fall etwas geändert werden. Wenn man hier eine Polemik Luthers gegen die Unsterblichkeitslehre findet, dann ist es eine Polemik gegen die philosophische Unsterblichkeitslehre zugunsten der biblischen Auffassung. Wenn man, und das liegt vor allem nach der zweiten Stelle doch näher, hier den Spott sieht über einen unnötigen Beschluß, dann hat Luther damit weder die biblische Auffassung preisgegeben noch die philosophische angenommen. Er selbst ist der Ueberzeugung, daß Aristoteles die Sterblichkeit der Seele vertritt (WA VI, 458), und lehnt die philosophische Begründung vollständig ab (vgl. De capt. l. c. S. 509); so heißt es auch gleich nach der oben zitierten Stelle in „Grund und Ursach": „Item es ist auch beschlossen, durch Hilf Aristoteles des großen Lichts der Natur, daß die Seele sei ein wesentlich Form des Leibes und derselben feiner Artikel viel mehr, die aufs allerziemlichst wohl anstehen der päpstlichen Kirchen, auf daß sie Menschen Träume und Teufels Lehre behalte, derweil sie Christi Glauben mit Füßen tritt und vertilgt" (WA VII, 425). Luther vertritt also keineswegs eine philosophische, sondern wie der Hinweis auf den Glauben an das ewige Leben zeigt, eine durchaus biblische „Unsterblichkeitslehre", wobei er das Wort „unsterblich" ganz arglos gebraucht. So sagt er auch in einer Predigt: „Daraus klärlich bewährt wird, daß die Seele unsterblich sei, ja auch der Leib wiederkommen muß, wie wir im Glauben beten: ich glaube ein Auferstand des Fleisches und ein ewiges Leben" (W.A. X, I, 56). Das ist die biblische Begründung der Unsterblichkeit nicht in einem an sich gegebenen unsterblichen Wesen der Seele sondern in dem Willen Gottes: „Wer aber oder mit wem Gott redet, es sei im Zorn oder in der Gnade, derselbe ist gewißlich unsterblich. Die Person Gottes, der da redet und das Wort zeigen an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wolle" (zit. Z. f. syst. Theol. III, 732). Deshalb stirbt der ganze Mensch um seiner Sünde willen im Tod und deshalb wird der ganze Mensch auferstehen zum Gericht und damit zum Heil oder zur Verdammnis. Es entspricht dieser biblischen Auffassung Luthers, daß er für den Zwischenzustand, da das „Ich" irgendwie „ist", an Seelenschlaf dachte und damit Gedanken wieder aufnahm, die schon Origenes bekämpfte, der Papst Johann XXII, ehe er seine Ansicht änderte, zum Dogma machen wollte und schließlich Calvin in seinem Traktat gegen die schwärmerischen Psychopannychiten abgelehnt hat.

So hat Luther mit dem biblischen Evangelium auch dem biblischen Verständnis der Seele wieder Raum geschaffen in der Kirche.

3. Die evangelische und die katholische Kirche bis zur Gegenwart.

Seit der Reformation begegnen wir bei uns dem Christentum in der doppelten Form des Katholizismus und des Protestantismus. Die katholische Kirche hat im wesentlichen ihre Erweiterung und Ausprägung der biblischen Botschaft festgehalten und vollendet. Das gilt auch für ihre Seelenlehre. Besondere Strömungen innerhalb der katholischen Kirche wie etwa im letzten Jahrhundert die Günthersche Schule, die 2 Seelen annehmen wollte, wurden auf der alten Grundlage überwunden. So ist es im Verständnis der Seele bei der einheitlichen, wesentlich von Thomas bestimmten Auffassung geblieben. Wir bekommen heute nicht nur im katholischen Kirchen- sondern auch im Konversationslexikon (Herder) eine geschlossene und ausgeführte Darlegung des katholischen Seelenverständnisses. Die philosophischen Gedanken über Einheit und Unsterblichkeit der Seele sind dabei bestimmend. Auch die Ansicht über die Schaffung der einzelnen Seele bei der Entstehung des Menschen, der sogen. Kreatianismus, hat sich durchgesetzt, da es auch der katholischen Sündenlehre am besten entspricht, wenn die Seele so rein und gut in jedem Menschen von Gott erschaffen ist. Das biblische Seelenverständnis kann bei diesem Ansatz keine entscheidende Rolle spielen. Daher wird auch heute mit Luther auf das rechte Verständnis des Christentums und das daraus folgende rechte Verständnis der Seele hinzuweisen sein.

Die evangelische Kirche hat in ihrer Geschichte seit der Reformation darum zu kämpfen gehabt, daß die wiederhergestellte lautere Verkündigung des Evangeliums nicht erneut verfälscht werde. Das jeweilige Verständnis der Seele entspricht dem Stand dieser Auseinandersetzung. Entsprechend dem Ansatz Luthers wurde von Anfang an der Versuch unternommen, die biblischen Begriffe von der Schrift her zu entfalten. Nach der ersten Psychologie Melanchthons hat Flacius Illyricus in seinem Clavis Scripturae Sacrae auch „Seele" in der schriftgemäßen Bedeutung entwickelt; es ist aber bezeichnend für die Entwicklung, daß bereits der Herausgeber der Ausgabe von 1674 den Flacius kritisiert, weil er den ganzen Menschen — auch die Seele — verderbt sein lasse. Damit setzt das Ringen um das sachgemäße Verständnis ein. Immer wieder kommt gegen die erneute Verfälschung und das Hereinströmen der philosophischen Begriffsinhalte die Besinnung auf die Bibel. Hier ist insbesondere M. Fr. Roos zu erwähnen mit seinen Fundamenta Psychologiae ex sacra scriptura sic collecta, ut dicta eius de anima eiusque facultatibus agentia collecta, digesta atque explicata sint (1769). Auf ihm fußt J. T. Beck mit seinem „Umriß der biblischen Seelenlehre" (1843), der viele

Auflagen erlebte. Es ist ein ausgezeichneter Versuch, die biblische Seelenlehre zu entfalten, der seine Grenze nur darin hat, daß er mit den psychologischen und physiologischen Vorstellungen seiner Zeit verbunden sein mußte. Das „System der biblischen Psychologie" von Franz Delitzsch (1855) hat den richtigen Gedanken, für die Darstellung die Entwicklung der Heilsgeschichte von der Schöpfung bis zur Vollendung zu berücksichtigen, es bringt auch viele Einzelheiten über die Geschichte des Seelenverständnisses, verliert sich aber vom biblischen Boden in unfruchtbare Spekulationen. In der Folgezeit hat die gewaltige wissenschaftliche Entwicklung des Seelenverständnisses die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. In das evangelische Christentum selbst sind weithin philosophisch-idealistische Vorstellungen eingedrungen: ein gewisser Gegensatz von Leib und Seele und vor allem der weit verbreitete und meist unbewußt philosophisch begründete Gedanke der Unsterblichkeit der Seele. So finden wir auch in der Realenzyklopädie (3. Aufl. Bd. 18, S. 130) in dem sonst den biblischen Wortsinn erläuternden Abschnitt „Seele" plötzlich die Wendung: „Die volle Konsequenz der sündigen Selbstbestimmung wäre das sofortige Ende gewesen .. unter dem Verfallen seiner (des Menschen) Leiblichkeit, der Naturbasis seines Lebens, leidet seine Seele, welche auf der andern Seite, weil sie Geist Gottes in besonderer Art in sich trägt, wieder nicht sterben kann, sodaß dieses Zusammensein von Tod und Unsterblichkeit die denkbar höchste Qual ist". Damit ist eine weithin verbreitete Auffassung gekennzeichnet, in der ein biblisches und ein idealistisches Verständnis der Seele zusammengezogen ist. Die Seele wird, weil sie bei der Schöpfung durch den göttlichen Lebensodem entstand, als etwas Höheres im Menschen angesehen. Der Sündenfluch trifft den Leib, die Seele ist unsterblich; sie ist auch irgendwie besser als der Leib, der mehr mit der Sünde verbunden ist. Es ist deutlich, wie diese Vorstellung der biblischen Verkündigung widerstreitet; der ganze Mensch hat gesündigt, und der ganze Mensch, gerade seine „Individualität" steht unter dem Fluch der Sünde, darum ist er ganz sterblich: es liegt allein an Gott nicht an einer Unsterblichkeit der Seele, daß er nach dem Tod noch „ist".

Da die evangelische Theologie keinen Grund hatte, um des Sündenbegriffs willen jede Seele von Gott erschaffen sein zu lassen, hat sie sich für den sogenannten Traduzianismus entschieden: die Eltern haben von Gott die Fähigkeit erhalten, einem ganzen Menschen nach Leib und Seele das Leben zu schenken. Diese Auffassung widerspricht dem biblischen Verständnis von der Seele nicht, ist ihm aber auch nicht wesentlich; sie entspricht am besten unserer Vorstellung von der Entstehung und dem Wachsen des lebenden Wesens.

Die evangelische Kirche hat also kein solch einheitliches Seelenverständnis wie die katholische Kirche. Das kommt einesteils von den aufgezeigten inneren Schwierigkeiten, andernteils aber davon her, daß ja wie oben schon gesagt ist, ein eigentliches System einer christlichen Seelenlehre überhaupt nicht herzustellen ist. Damit bestätigt sich als Grund und Norm eines verbindlichen christlichen Verständnisses von der Seele auch für die Gegenwart die Verkündigung der heiligen Schrift. Mit der Rückwendung zur Verkündigung des lauteren Evangeliums, wie wir sie heute erstreben, ist die Bahn wieder frei für ein richtiges christliches Seelenverständnis. Es muß grundsätzlich das biblische Verständnis sein und darauf verzichten, mit anderen Mitteln ein System zu gestalten; es wird aber auch offen sein für die zeitgemäße Auseinandersetzung mit seiner Umwelt, ohne die Grundanschauung zu verraten an Gedanken über die Seele, wie sie in der Philosophie oder in anderen Weisheits- und Heilslehren enthalten sind. Damit rechtfertigt es sich, daß wir die biblische Auffassung — nicht in historischem Sinn, sondern in dem, was die Bibel in der Entfaltung der Verkündigung selbst an Verständnis der Seele enthält — als d a s Verständnis der Seele im Christentum zugrunde gelegt und mit unserem natürlichen Verständnis verglichen haben. Die Auseinandersetzung mit der Psychologie der Gegenwart wird ergeben, wie dieses Verständnis in der heutigen Lage drinsteht und welche Folgerungen sich aus der profanen Wissenschaft für dieses christliche Verständnis ergeben können und umgekehrt. Vorbildlich für diese Auseinandersetzung bleibt die Stellung der biblischen Verkündigung zu ihrer eigenen Umwelt.

Die entscheidende Grundrichtung des biblischen Seelenverständnisses ist deutlich: die Seele ist von Gott geschaffen; sie ist Trägerin des Lebens, eng verbunden mit dem Leib und dem inneren Leben des Menschen; ihr Schicksal ist abhängig von Gott; sie ist in keiner Weise von Natur und an sich zur Unsterblichkeit oder Sterblichkeit bestimmt, sondern steht unter dem geschichtlich-ethischen Willen Gottes; die Seele des Sünders geht dem Tod entgegen; in Christus wird die Seele gerettet zum ewigen Leben; alle Menschen sind nach dem Tod ganz nach Seele und Leib gefordert zum Gericht.

„In Gottes Hand ist die Seele alles Lebendigen“ (Hiob 12, v. 10).

3. Kapitel.

Das Verständnis der Seele in der psychologischen Literatur der Gegenwart.

Einleitung:

Um die Psychologie der Gegenwart zu verstehen, ist es nötig, den Zusammenhang aufzuzeigen, in dem diese Wissenschaft steht. Wenn man die Entwicklung der Gesamtfragestellung vor sich hat, versteht man auch, weshalb die psychologische Literatur der Gegenwart in ihrer Gesamtheit von der Zeit Wundts bis in die eigentliche Gegenwart reicht. Denn mit Wundt und seiner Zeit ist eine Art der psychologischen Forschung zum Abschluß gekommen, die das gegenwärtige Bild mitbestimmt und zugleich in seiner Verschiedenheit und Neuordnung deutlich macht. Deshalb soll zunächst die Entwicklung der Fragestellung bis zur Zeit Wundts in einem kurzen Abriß dargestellt und dann diese neuere Psychologie auf ihr Verständnis der Seele untersucht werden. Dabei ist nicht nur zu fragen, was der einzelne Psychologe unter Seele versteht; vielmehr muß die Frage eine kritische sein, also prüfen, ob die Psychologie „Seele" verstanden hat. Freilich wird man am besten sich dabei zunächst an das halten, was der einzelne Psychologe selbst unter Seele versteht; dann aber darüber hinaus untersuchen müssen, ob er damit überhaupt die Seele getroffen hat und ob er ihr erschöpfend gerecht wird, oder ob seine ganze psychologische Arbeit etwa schon in ihrem Ansatz oder ihrer Durchführung die Seele verfehlen muß. — Das führt weiter zur Untersuchung dieses wissenschaftlichen Ansatzes, der Methode und des eigentümlichen Wissenschaftsideals in ihrer Beziehung auf ein mögliches Seelenverständnis. Außerdem muß natürlich beachtet werden, ob nicht vielleicht gegen die eigene Absicht zwar nicht das Wissen um das wirkliche Wesen der Seele aber doch um ihr Gebiet, ihre Eigenschaften oder Aeußerungen usw. bereichert worden ist.

Dabei soll als Maßstab zunächst das natürliche Seelenverständnis dienen, da es, vollends nach der Art, wie es zum christlichen Verständnis sich in Beziehung setzen ließ, sich dazu eignet, die Auseinandersetzung vorzubereiten zwischen dem christlichen und dem psychologischen Seelenverständnis. So wird sich auch zeigen, ob sich von der Psychologie der Gegenwart her eine einheitliche Antwort auf die Frage nach der Seele herauszuschälen beginnt, die dann als Ganzes mit dem christlichen Verständnis sich vergleichen kann. So muß nicht bei jedem ein-

zelnen Psychologen wiederholt werden, was vom Ganzen her auf einmal und auf die Einzelnen entsprechend sich auswirkend deutlich gemacht werden kann.

1. Abschnitt.

Einführung.

1. Grundzüge der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte.

Mit der Neuzeit löst sich für das Abendland nicht nur die Einheit der christlichen Kirche sondern auch die Einheit der Weltanschauung auf. Vorher war das ganze Wissen des Menschen getragen und überhöht von dem Glauben der Kirche. Jetzt will der Mensch nicht mehr nur auf jenes Denken und Wissen sich beschränken, das in den Rahmen der kirchlichen Weltanschauung eingeordnet war; er will selbst sehen und mit seinem Verstand erkennen und nur das für bewiesen erachten, was seiner Vernunft begreiflich geworden ist.

Von da an gibt es in der Hauptsache 3 Möglichkeiten, die Welt zu erkennen. Es bleibt zunächst bestehen das katholische System, das auch weiterhin die vernünftige Erkenntnis der Welt und die göttliche Offenbarung zu einem umfassenden Ganzen vereinigen möchte. Daneben steht nun das menschliche Erkennen, das meint, mündig geworden zu sein und ohne Bevormundung durch eine Offenbarung voraussetzungslos die Welt nach ihren eigenen Gesetzen erfassen zu können. Die dritte Weise ist die der Reformation, die nicht mehr Welt und Kirche zur Einheit unmittelbar verbindet, sondern die ganze Welt in ihrer Eigenständigkeit läßt und sie dann doch als g a n z e unter den Anspruch des Wortes Gottes bringen und damit einklammern und unter ein bestimmtes Vorzeichen stellen möchte. Dieses Verhältnis des Christentums zur wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt nach der reformatorischen, an dem biblischen Vorbild ausgerichteten Auffassung wird uns noch beschäftigen. Zunächst gilt es, den Weg dieser freigewordenen Erkenntnis zu betrachten.

Das Erkennen wird ausgeübt von einem Menschen, der nun sich selber entdeckt hat und sich immer mehr befreit im Lauf der Entwicklung von überirdischen Autoritäten. Er findet sich selbst vor als geistiges und als leibliches Wesen und dieses Ganze wieder hineingestellt in eine ihn umgebende Natur. Da sucht sich sein Erkennen seinen Stoff vorwiegend

auf der anderen Seite, bei der Natur. So kommt es zum Ideal der modernen Naturwissenschaft, welche den ganzen Naturzusammenhang rational zu begreifen bestrebt ist. Das Werkzeug der Naturerkenntnis ist der Verstand des Menschen, aber sie will die Natur in ihrer objektiven Wirklichkeit erreichen und daher alle menschliche Subjektivität möglichst ausschalten. So bedient sich die Ratio zur Erfassung der Natur der allgemeinverbindlichen Objektivität der Mathematik. Die Natur wird aller qualitativen Bestimmungen entleert; es wird alles zurückgeführt auf quantitative Unterschiede, die man mit Hilfe der Mathematik in eine gesetzmäßige Ordnung bringen will. Voraussetzung dafür ist die von Leibniz ausgesprochene Erkenntnis: la nature ne fait pas des sauts (zit. bei Rehmke, Bewußtsein S. 15). So wird die ganze anorganische Natur in ein gesetzmäßiges, in einer Formel zusammenzufassendes System gebracht, dessen Elemente, die man möglichst zu verringern sucht, bekannt sind, und in ihrem Aufeinanderwirken errechnet werden können, da sie einer unerschütterlichen Gesetzmäßigkeit folgen. Das oberste Naturgesetz ist so das der Kausalität: e i n e Ursache hat immer eine ganz bestimmte Wirkung, so daß man von einem Punkt aus das Ganze beherrscht. Auch die bewegende Kraft der Materie wird als einheitliche Energie erkannt und die Gesetzmäßigkeit ihrer Erhaltung nachgewiesen. Die Objektivität der naturwissenschaftlichen Erkenntnis feiert ihren Triumph in der Methode des Experimentes und in der fortschreitenden praktischen Beherrschung der Natur, die in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannt nun durch die Technik vom Menschen nach seinen Bedürfnissen umgewandelt und gemeistert werden kann. Wie der Mensch selbst Maschinen baut, so sucht er die ganze Natur als gesetzmäßige Maschine zu begreifen, und versteht von ihr schließlich nur das, was er selbst — wenn auch nur in Gedanken — zu machen verstünde. So erhebt sich in theoretischer und praktischer Geschlossenheit das Gebäude einer Naturwissenschaft, die immer weiter fortzuschreiten meinte in der Beherrschung und Bewältigung der Wirklichkeit. Das Sonnensystem wurde in seiner Gesetzmäßigkeit erkannt, auf der Erde selbst die Gesetze der Anziehungskraft und die damit zusammenhängenden Gesetze der Statik entdeckt, das Licht zunächst als zusammengesetzt aus kleinen Körpern, dann als Wellenvorgang verstanden, die Materie ebenso in Atome zergliedert, die schließlich auch in einen energetischen Wirkungszusammenhang aufgelöst werden sollen, sodaß sich endlich von einer letzten Einheit aus elektrische und magnetische Vorgänge, das Licht und die Materie selbst als Erscheinungen einer einheitlichen Feldenergie verstehen lassen. Durch diesen Siegeslauf der Naturwissenschaft im Bereich des Anorganischen ermutigt und berauscht wollte man auch die Wesensseiten des eigenen Ich — die

leiblichen, erst, dann vollends die geistigen — entsprechend erklären als kausalbedingte gesetzmäßig verlaufende Prozesse, ähnlich denen der Chemie. So wurde auch die Biologie einbezogen in die mechanische Naturwissenschaft und ziemlich voreilig das Gelingen der synthetischen Herstellung einer Eiweißverbindung im Laboratorium gefeiert. „Auch der Gedanke, künstlich Lebewesen zu erzeugen, erscheint nicht mehr zu kühn, die ersten Schritte dazu sind bereits getan." (Philos. Wörterb. v. Schmidt, 7. Aufl. S. 292). Da diese Entwicklung der Naturwissenschaft zu einer Krise geführt hat, die noch zu behandeln sein wird, müssen wir uns, um die Zeit der Jahrhundertwende zu verstehen, umso deutlicher vor Augen halten, auf welchem Siegeszuge damals die Naturwissenschaft begriffen war, und wie sie daher den Anspruch erheben konnte, die Wissenschaft überhaupt zu sein, sodaß man meinte, mit ihr schlechterdings alles erklären und von Innen heraus in seinem Mechanismus und damit in seinem Wesen verstehen zu können.

Neben dieser so siegreichen Methode der Naturerkenntnis steht das Bestreben, nun aus der neuen Erkenntnis der Welt auch eine neue Weltanschauung zu gewinnen. Da der Ausgang genommen ist bei der Scheidung von Geist und Stoff, gibt es grundsätzlich drei Möglichkeiten:

1. Der idealistische Monismus; er geht vom Bewußtsein, vom Denken aus und glaubt, im Denken selbst die letzte Wirklichkeit erfassen zu können;

2. der materialistische Monismus; er erhebt den Stoff zur letzten Wirklichkeit und schaltet den einzelnen Menschen, der zunächst in seinem Denken den Stoff erfaßt, schließlich nach Möglichkeit aus. Er opfert sich selbst, um für die Zufälligkeit seines eigenen geistigen Lebens die grandiose Gesetzlichkeit einer Weltmaschine einzutauschen, an deren Objektivität er sich begeistert. Beide Anschauungen sind miteinander verwandt — es ist letztlich dieselbe Einheit nur mit verschiedenen Vorzeichen betrachtet, und doch stehen sie sich radikal gegenüber und bekämpfen sich aufs äußerste, da sie sich gegenseitig entwerten und aufheben müssen;

3. es bleibt die synthetische Möglichkeit, die beide Wirklichkeiten anerkennt, jedoch mit Spinoza die res cogitans und die res extensa vereinigt und als zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit betrachtet. Deus sive natura, die Natur selbst ist Gott; wir erfassen die Einheit hinter den beiden uns gegebenen Seiten nicht anders als im amor intellectualis, der uns mit Gott verbindet. Die beiden Seiten können wissenschaftlich völlig getrennt bearbeitet werden durch die Naturwissenschaften

auf der einen und die Geisteswissenschaften auf der anderen Seite, die je mit ihrer Methode die ganze Wirklichkeit einzufangen bestrebt sind. Daraus folgt, daß wir — abgesehen von der Einheitsauffassung — auf der einen Seite eher den Materialismus und auf der anderen Seite eher den Idealismus vertreten finden.

Es ist deutlich, wie der Materialismus leicht aus der geschilderten Entwicklung der naturwissenschaftlichen Methode als weltanschauliches Ergebnis hervorgehen konnte; der Idealismus konnte sich nur auf die Wirklichkeit des Geistigen berufen, die dort zu kurz kam; deshalb versuchte die dritte Richtung mit einer Synthese, beiden Anliegen gerecht zu werden.

2. Die Psychologie als Wissenschaft.

Was die Psychologie der Neuzeit sich als Gegenstand gibt, entspricht der Gesamtentwicklung. Bei der dualistischen Auffassung der Wirklichkeit überhaupt und entsprechend auch des Menschen, die bei ihm unterschied zwischen der Materie des Leibes, die der mechanistischen Erklärung zugewiesen wurde, und dem reinen Intellekt, dem Bewußtsein, blieb als Gegenstand der Psychologie nichts übrig als eben das Bewußtsein. So wurde von Descartes völlig konsequent die Seele mit dem Bewußtsein identifiziert. Das Bewußtsein ist ja der einzige sichere Halt, der dem Menschen geblieben ist, das „cogito, ergo sum" ist allein vom Zweifel ausgenommen. Das Cogitare darf dabei nicht einseitig als Denken gefaßt werden, sondern meint nach Descartes' eigener Erklärung: „alles, was mit Bewußtsein in uns geschieht... nicht nur das Verstehen, Wollen und Verstellen, sondern auch das sinnliche Wahrnehmen und das Fühlen sind also dasselbe, was ich Denken nenne" (zit. bei Höffding, S. 237). Entscheidend ist dabei jedoch das, daß alles unter die Bewußtseinsbeziehung gestellt ist. „In dem Satz Descartes', daß das Bewußtsein (cogitatio) das ‚Wesen oder die Natur der Seele' (essentia sive natura animae) ausmache, ist eine der größten Umwälzungen in der Geschichte der Psychologie enthalten: die Grundvorstellung des lebenerfüllten konkreten Seins der Seele wird durch den Begriff des „Ich", des abstrakten Gegenspielers der autonom gedachten objektiven Seinssphäre verdrängt. Das Ich (als Subjekt des Cogito) gleicht einem mathematischen Bezugspunkt" (Seifert S. 77).

Dieses Bewußtsein als Gegenstand der Psychologie nimmt eine eigenartige Zwischenstellung ein: in ihm ist uns das Denken gegeben (also der Ausgangspunkt der Geisteswissenschaften) und das Wissen von der äußeren Wirklichkeit (also von dem Ausgangspunkt der Naturwissenschaften)

— es gehört außerdem an sich als ganzes der geistigen Seite an und ist doch durch den Leib mit dem Stofflichen verbunden. Soll daher die Psychologie dieses Bewußtsein nach der geisteswissenschaftlichen oder nach der naturwissenschaftlichen Methode bearbeiten? es geistig-sinngesetzlich oder mechanisch-kausalgesetzlich begreifen? Das wird abhängen von der weltanschaulichen Stellung des Psychologen und der wissenschaftlichen Gesamtentwicklung. Ist er ein Materialist, dann wird er die Psychologie eher naturwissenschaftlich behandeln; der Idealist wird eher geisteswissenschaftlich verfahren; der Vertreter einer Identitätsauffassung schließlich kann Physisches und Psychisches trennen und so gerade die Psychologie grundsätzlich nach beiden Methoden behandeln, wobei er sich je nachdem mit dem Idealisten oder dem Materialisten berührt. Zur Zeit Wundts, der selbst der naturwissenschaftlichen Richtung zugehört, obwohl er nicht Materialist ist, — er zeigt so den Einfluß der naturwissenschaftlichen Strömung besonders deutlich —, begegnen uns alle drei Möglichkeiten.

2. Abschnitt.

Die Psychologie Wundts und seiner Zeit.

I. Die naturwissenschaftliche Richtung.

A. Einleitung.

Nach der geschilderten Entwicklung der Naturwissenschaft kann es nicht überraschen, daß sie methodisch auf die Psychologie entscheidenden Einfluß gewinnt. Zunächst ist es ein mittelbarer Einfluß, indem „die Vorstellung von der durchgängigen unverbrüchlichen Gesetzmäßigkeit alles seelischen Geschehens“ in die Psychologie eindringt (vgl. Ebbinghaus S. 9). Unmittelbar wird das naturwissenschaftliche Ideal der Gesetzmäßigkeit verbunden mit dem andern: der Erklärung aus Elementen, angewandt auf das Kommen und Gehen der Vorstellungen nach dem Vorbild der Atomtheorie in der englischen Assoziationspsychologie, in der einer ihrer Hauptvertreter James Mill das Seelenleben sogar als „mental chemistry“ erklären will. In Deutschland ist, da die Romantik nicht durchdringt gegenüber den Erfolgen der Naturwissenschaft in der Eroberung der Welt durch die Technik, nach dem Zusammenbruch des Idealismus die Bahn frei für den direkten Einfluß der Naturwissenschaften auf die

Psychologie, der in der Anwendung der Mathematik und des Experimentes seinen Ausdruck findet. Die deutsche Aufklärungspsychologie hatte einfach eine beschreibende Erfahrungsseelenlehre ausgebaut und verschiedene Vermögen der Seele angenommen. Dagegen wandte sich Herbart (1776—1841) mit seiner Vorstellungsmechanik, die durch die gegenseitige Hemmung der aufeinanderstoßenden Vorstellungen glaubte das Auftauchen bestimmter Assoziationen und damit die Aufmerksamkeit erklären zu können. Er hat die Anwendung der Mathematik und des Experiments auf das Seelenleben vorbereitet, die dann besonders von Weber und Fechner in das Gebiet der Sinnespsychologie eingeführt wurden und zur Entdeckung des Weber-Fechner'schen Gesetzes führten. Zu diesem unmittelbaren Einfluß der Methode der Naturwissenschaft kam noch der eines ausgedehnten Sachgebietes: der Gehirnphysiologie und Gehirnpathologie. So war die Psychologie nach Stoff und Methode angeschlossen an die Naturwissenschaft; das bedeutet: „Das Ziel der Entwicklung ist erreicht: die Umgestaltung der Psychologie zu einer reinen Naturwissenschaft des Seelenlebens — jener Prozeß, der in einer tiefen Affinität steht zu den geistesgeschichtlichen Haupttendenzen der Epoche. Die „Psychologie ohne Seele", das charakteristische Produkt des 19. Jahrhunderts hat ihre Form erhalten" (Seifert S. 87). Zur Charakterisierung der experimentellen Psychologie nach Grundeinstellung, Zielen und Methodik zitiert Seifert Münsterberg (l. c.):

„Aufgabe der Psychologie ist zunächst die Zerlegung des individuellen Bewußtsseinsinhaltes in seine Elemente, das heißt in seine nicht weiter zerlegbaren Bestandteile, dann die Aufsuchung von Regeln für die Verbindung dieser psychischen Elemente und schließlich die Darstellung der einzelnen auf diese Weise aus den einzelnen Elementen sich bildenden komplexen Inhalte bis hinauf zu jener Gesamtheit der Einzelverbindungen, die uns als Inhalt unserer geistigen Persönlichkeit gegeben sind".

Dem entspricht: „daß die psychologische Untersuchung als positive Spezialwissenschaft sich nicht mit dem hypothetischen Substrat der Vorgänge zu befassen hat ... daß mithin die Seele kein Problem der Psychologie ist".

B. Wilhelm Wundt.

Herausgewachsen aus der stetigen Entwicklung der philosophischen, allgemeinwissenschaftlichen und psychologischen Fragestellung, durch Aus-

einandersetzung und Kritik eingefügt in den zeitgenössischen Rahmen bildet die Psychologie von Wilhelm Wundt (1832—1920) eine weitausgreifende geschlossene Einheit, die maßgebend zusammenfaßt, was vor dem Krieg in der wissenschaftlichen Psychologie geleistet werden konnte und geleistet wurde.

1. Gegenstand und Methode der Psychologie.

a) Die Selbständigkeit der Psychologie.

„Der Mensch selbst, nicht wie er von außen erscheint, sondern wie er unmittelbar sich selber gegeben ist — er ist das eigentliche Problem der Psychologie" (Menschen- und Tierseele S. 1). Ohne irgend welche metaphysische Voraussetzungen, ohne Seelensubstanz, ohne Gehirnmechanik soll die ursprüngliche unmittelbare Erfahrung den Ausgangspunkt der Psychologie bilden. Da uns jedoch Erfahrung nur im Bewußtsein gegeben ist, wird die Psychologie eine Lehre von den Bewußtseinsvorgängen (Sinnl. Welt S. 233).

Die Welt unserer Erfahrung bildet aber auch den Gegenstand der Naturwissenschaft, von der sich die Psychologie also abgrenzen muß. Das wird dadurch ermöglicht, daß die Naturwissenschaft sich dieser Erfahrung so bemächtigt, daß sie alles Subjektive auszuschalten trachtet, um so zu der objektiven Wirklichkeit zu gelangen. Die so ausgeschiedenen subjektiven Bestandteile der Erfahrung bilden nun eben den Gegenstand der Psychologie (vgl. Sinnl. Welt S. 95 u. physiol. Psychol. III S. 681). Das große dreibändige Werk der „Physiologischen Psychologie" könnte die irrtümliche Meinung nahelegen, als wollte nun eben doch das Psychische auf die Physiologie zurückgeführt werden. Freilich ist die physiologische Grundlage des Psychischen nicht umsonst so ausführlich berücksichtigt, da das Psychische immer zusammen mit ihr gegeben ist. Aber nun wird das Psychische für sich allein in einen durchgehenden Kausalzusammenhang hineingestellt, mit dem es völlig erklärt, und von jeder Einmischung des Psychischen ferngehalten werden soll, und das Psychische damit freigegeben und in einem eigenen zielbestimmten Zusammenhang erklärt. So läßt sich etwa ein Willensvorgang zunächst als psychophysische Ganzheit erfassen und empirisch erklären, oder aber nach der Sonderung der wissenschaftlichen Betrachtung rein physiologisch ebenso gut wie rein psychologisch in einen je für sich geschlossenen Kausalzusammenhang eingliedern. Damit ist ein psychophysischer Parallelismus aufgestellt „als ein Parallelgehen zweier nebeneinander

bestehender, aber vermöge der Unvergleichbarkeit ihrer Glieder niemals direkt ineinander eingreifender Kausalreihen" (Menschen- und Tiers. S. 523). So ist das Psychische in seiner Besonderheit anerkannt, und der mechanische, wie der psychophysische Materialismus abgelehnt, ohne daß mit diesem durchgehenden Parallelismus ein Dualismus aufgerichtet werden soll. „Das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus ... ist demnach überhaupt kein metaphysisches Prinzip" (physiol. Psychol. III S. 747) vielmehr ein heuristisches Prinzip zur vollen Erfassung der Erfahrung.

b) Die naturwissenschaftliche Methode.

Das so verselbständigte Psychische soll nun aber nicht vom Menschen durch einfache Selbstbeobachtung wissenschaftlich erforscht, sondern dazu, um seine Gesetzmäßigkeit möglichst exakt zu erfassen, soweit es irgend geht, dem Experiment und nur einer sehr geläuterten Selbstbeobachtung unterworfen werden. Die Maßmethoden (ohne die das Experiment sinnlos bliebe) können für das Psychische daraus gewonnen werden, daß sein Inhalt uns in verschiedenen Intensitätsgraden gegeben ist. Was durch das physische Experiment gemessen werden soll, ist nicht die Intensität des Reizes, sondern die unmittelbar gegebene des Psychischen selbst; das Experiment soll nur die Bestimmung einer gesetzmäßigen Veränderung im Psychischen mittelbar zugänglich machen (vgl. l. c. III S. 329). Es ist charakteristisch, daß Wundt sogar das Weber-Fechnersche Gesetz nicht physisch oder psycho-physisch wie Fechner selbst, sondern rein psychologisch verstehen wollte als ein Gesetz der psychischen Relativität (vgl. Menschen- und Tiers. S. 69). Die Beschränkung dieser Methode besteht natürlich darin, „daß nur diejenigen seelischen Erscheinungen, die einer physischen Einwirkung zugänglich sind, experimentell beeinflußt werden können. Wir können nicht an der Seele selbst experimentieren, sondern nur an ihren Außenwerken" (l. c. S. 11). Da jedoch alle psychischen Vorgänge physischen parallel gehen, „ist diese Bedingung physischer Beeinflussung überhaupt keine Beschränkung". Obwohl eine schädliche unifizierende Tendenz vermieden werden soll (vgl. phys. Ps. III S. 442), bleibt das Ideal doch die einheitliche Erfassung des psychischen Geschehens, wie sie von der Mathematik geleistet wird, deren Wert darin besteht, „daß jede Art exakter Gesetzmäßigkeit im geistigen Leben wie in der Natur schließlich in mathematischer Form muß dargestellt werden können" (M. u. Tiers. S. 56). Dabei bietet die durchgehende Parallelität von Physischem und Psychischem noch den weiteren Vorteil, daß dort, wo der physische Zusammenhang unmittelbar gegeben, der psychische aber nur zu vermuten ist, dieser er-

schlossen werden kann, und daß vor allem dort, wo wir äußerlich physische Bedingungen vorfinden (etwa ein Nervensystem), mit denen für uns selbst das Psychische verbunden ist, hinter ihnen eine entsprechende psychische Organisation angenommen werden darf.

c) Die Grenze der Methode und ihre Ergänzung.

Unvermeidlich muß jedoch die experimentelle Methode ihre Grenze am individuellen Bewußtsein haben; daher setzt von dort ab, „wo durch das Zusammenleben der Menschen geistige Vorgänge und Erzeugnisse eigener Art entstehen, die, wie die Sprache, die mythologischen Vorstellungen, die Sitten, der experimentellen Einwirkung unzugänglich sind", die Arbeit der Völkerpsychologie ein (M. u. Tiers. S. 12).

So gibt es für Wundt überhaupt nur zwei Psychologien: die experimentelle und die Völkerpsychologie.

2. Durchführung und Ergebnisse.

a) Der Weg der Durchführung.

Nachdem wir so ausführlich den Ansatz und die methodische Entwicklung dieser Psychologie analysiert haben, können wir uns bei den Ergebnissen auf das für das Seelische Charakteristische beschränken. Dabei werden vor allem die beiden Fragen nach der Fassung der Seele selbst und des mit ihr ja eng verbundenen Ichbewußtseins, sowie nach der Ausgestaltung und Abgrenzung des psychophysischen Parallelismus eine Antwort fordern. Wundt erkennt die Bedeutung der Sprache und setzt in der „physiologischen Psychologie" mit einer Analyse dessen ein, was wir mit „Seele" meinen. Der „psychologische Sprachgebrauch übernimmt das Wort Seele als das Subjekt, dem wir alle einzelnen Tatsachen des psychischen Lebens als Prädikate beilegen" (l. c. S. 10). Dieses Subjekt ist „nur durch seine Prädikate bestimmt, die Beziehung der letzteren auf eine gemeinsame Grundlage soll nichts weiter als ihren gegenseitigen Zusammenhang ausdrücken". Damit sei die metaphysische Voraussetzung, daß die Seele eine Substanz sei, von vornherein abzulehnen. Darüber könne allenfalls erst am Schluß etwas ausgemacht werden. Jedoch verdeutlicht schon das, was von dem vorpsychologischen Seelenbegriff übernommen wird, die Absicht: „So betrachten wir denn vor allem die Seele lediglich als den einheitlichen Zusammenhang der unmittelbaren inneren Erfahrung, eine Auffassung, die das Resultat der

von der Sprache selbst geübten Begriffsbildung ist, gereinigt jedoch von den Zusätzen einer unreifen Metaphysik". Wir werden diese Bestimmung unten mit dem Ergebnis vergleichen können.

Nachdem der „Sitz der Seele" — nicht mehr Zirbeldrüse wie bei Descartes oder Balken wie noch bei Herbart, sondern das Gehirn als ganzes (vgl. phys. Ps. I S. 225 u. 268) — untersucht worden ist, müssen die zur Aufstellung der Kausalität erforderlichen psychischen Elemente gefunden werden: dabei werden die Empfindungen als die Elemente der Vorstellungen, die Einzelgefühle als die der Gefühlsbewegung angesprochen; aus ihnen wird die Zusammensetzung der seelischen Gebilde und Komplexe verstanden. Zunächst ist dabei gesehen, daß diese Elemente nur durch eine theoretische Scheidung herausgeschält werden können (vgl. l. c. S. 44 und 401). Je mehr jedoch der ganze Zusammenhang konstruktiv begriffen wird, und die höheren psychischen Vorgänge gesetzmäßig auf den Elementen aufgebaut werden, umso größer wird ihre tatsächliche Bedeutung. So werden für Gedächtnis, Verstand und Phantasie nur gewisse elementare psychische Vorgänge und ihre Zusammenhänge eingesetzt (vgl. l. c. III S. 556) und vor allem der Wille völlig aus dem Gefühl zu begreifen gesucht, wobei die Affekte den Uebergang bilden. „Gefühl, Affekt und Willensvorgang werden demnach hier als sukzessive Stufen zusammengehöriger Prozesse betrachtet" (l. c. S. 277).

b) Ich und Bewußtsein.

Da wir mit dem Willen besonders innig die Annahme eines Ich verbinden, ist damit die Frage des Ichbewußtseins getroffen. Das „angeblich zu jedem Willen erforderliche „Ich" wird als die „unberechtigte Einmischung eines logischen Gesichtspunkts in den psychologischen Tatbestand des Wollens betrachtet (l. c. III, S. 273). Ebenso ist das Bewußtsein nicht eine Bühne, auf der die Vorgänge auftreten, sondern „nichts anderes, als die Verbindung der Erlebnisse selbst" (sinnl. Welt S. 119). Das Selbstbewußtsein ist verbunden mit der Apperzeption; dieser Auffassungsakt ist ein Willensakt, somit „der Wille das Ich" (l. c. S. 121). Die Einheit des Wollens „ist die Tatsache, auf der jene Einheit unseres Ich beruht, die wir dann durch eine in psychologischen Zusammenhängen so oft vorkommende Umkehrung wieder als die Ursache des einheitlichen Wollens ansehen. In Wahrheit ist es aber nur diese Einheit des Wollens selbst, die wir unser Ich nennen" (l. c. S. 254).

Während hier einfach immer Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Ich in den Zusammenhang des psychischen Geschehens selbst — sei es mehr des

Fühlens oder Wollens oder Wahrnehmens — einbezogen werden, ist die Fassung im „Grundriß der Psychologie“ (1918) wesentlich vorsichtiger geworden:

> „Der Begriff des Bewußtseins bezeichnet demnach nichts, was neben den psychischen Vorgängen vorhanden wäre, aber er bezieht sich auch keineswegs bloß auf die Summe derselben ohne jede Rücksicht darauf, wie sie sich zu einander verhalten; sondern seine Bedeutung ist die, daß er jene allgemeine Verbindung der seelischen Erlebnisse ausdrückt, aus der sich die einzelnen Gebilde als engere Verbindung herausheben“ (S. 246).

Mit jener „allgemeinen Verbindung“, aus der sich „engere Verbindungen“ herausheben, ist fast wieder so etwas wie eine „Bühne“ erreicht (vgl. l. c. S. 253).

c) Die Auffassung von der Seele.

Hier können wir gleich die Frage nach der Seele anschließen, die ja am Schluß nach der umsichtigen Prüfung der Erfahrung ihre Beantwortung finden soll. Wir haben bereits gesehen, wie der Substanzbegriff der vorwissenschaftlichen Psychologie ausgemerzt wurde als Hypostasierung, die unnötig ist und außerdem belastet durch das weltanschauliche Postulat einer unsterblichen Seele, das ein unzerstörbares, absolut einfaches, und an sich unveränderliches Seelenatom zu fordern schien (phys. Ps. S. 5). Dieser Substanzbegriff wird wie der der Materie jetzt verstanden als Hilfsbegriff der Psychologie (vgl. Grundr. d. Ps. S. 388), der ebenso aufgelöst wird, wie die physikalische Materie zum bloßen heuristischen Prinzip wurde (Sinnl. Welt S. 326). Gegen den Einwand, daß die Einheit des Bewußtseins eine einheitliche unteilbare Seelensubstanz verlange, wird dabei ins Feld geführt, daß „das seelische Leben in Wirklichkeit in hohem Grade teilbar ist“ (was tatsächlich ja das Problem der trotzdem bestehenden Einheit, nicht Einfachheit, wovon nicht geredet war, nur umso dringlicher macht), und außerdem noch Kant ausgespielt mit seinem Hinweis, daß ein logischer Subjektbegriff, der zur Zusammenfassung untereinander verbundener Erscheinungen dient, noch lange keine reale Substanz ist (wobei zu fragen bleibt, ob dieses „logische Subjekt“ der anspruchsvollen lebendigen Wirklichkeit genügt) (l. c. S. 165). Wie der philosophische Substanzbegriff überhaupt abgelöst wurde von der Wirklichkeit selbst als einem „zusammenhängenden Geschehen“, so läßt die Psychologie „an die Stelle der Seelensubstanz den Aktualitätsbegriff der Seele treten“ (phys. Ps. III S. 735).

„Worin besteht nach allem, was wir über den Zusammenhang der seelischen Erscheinungen erfahren haben das Wesen der Seele?.. Unsere Seele ist nichts anderes als die Summe unserer inneren Erlebnisse selbst, unseres Vorstellens, Fühlens und Wollens, wie es sich im Bewußtsein zu einer Einheit zusammenfügt und in einer Stufenfolge von Entwicklungen schließlich zum selbstbewußten Denken und freien sittlichen Wollen erhebt" (Mensch. u. Tiers. S. 534).

d) Der Parallelismus.

aa) Seine Ausdehnung nach unten.

Für den Bereich des Seelischen bleibt uns noch die Frage nach der Durchführung des Parallelismus. Wenn wir unser menschliches psycho-physisches Sein als das obere Ende der physischen Reihe annehmen, erhebt sich die Frage, wie weit sie nach unten von Psychischem begleitet ist. Denn wenn wir es erst auf einer gewissen Höhe, etwa bei Organismen beginnen ließen, dann wäre das „psychologisch ein Wunder, phsysiologisch eine Katastrophe" (phys. Ps. III S. 251). Andererseits leugnet Wundt jedoch ein unbewußtes Psychisches und wendet sich daher gegen den „naturphilosophischen Traum der Allbelebung und Allbeseelung der Natur", die ja Fechner vertreten hatte (l. c. S. 258). Nach dem oben entwickelten Schlußverfahren haben wir also erst dort, wo die psychologischen Voraussetzungen gegeben sind, das Recht, ein entsprechendes Psychisches anzunehmen. Zur Vermeidung der Katastrophentheorie, die freilich damit nur verschleiert ist, werden unter dieser Stufe psychische Elemente angenommen. Nach dieser Anschauung bilden dann die aus diesen Elementen sich bildenden Bewußtseinseinheiten oder Seelen, wie wir sie im Sinn des aktuellen Seelenbegriffs nennen dürfen, gleichsam Knotenpunkte im Naturverlauf (sinnl. Welt S. 335). Das Bild ist nicht schlecht, da hier wirklich ein sorgfältig ausgeklügeltes Bahnsystem, auf dem die Züge nicht zusammenstoßen, sondern sich sinnvoll in zahlreichen „Knotenpunkten" zum Anschluß treffen, als geheimnisvoller Automat angenommen ist.

bb) Seine Durchbrechung nach oben.

In der Bedeutung der beiden Seiten erfährt die psychische eine stärkere Wertung, da sie die existenziell wirkliche ist (sinnl. Welt S. 340) und die geistigen Werte auf ihrer Seite liegen (M. u. Tiers. S. 528), sie wird sogar über den Parallelbereich des Physischen hinaus ausgedehnt durch die Annahme, daß nicht alle psychischen Funktionen ein physisches

Korrelat haben, womit der Parallelismus tatsächlich durchbrochen ist. (vgl. l. c. S. 531).

In der Entfernung von der mechanischen Erklärungsvoraussetzung wird für das höhere seelische Leben das Prinzip der schöpferischen Synthese und das Entwicklungsgesetz des geistigen Wachstums zugestanden (vgl. Grundr. d. Ps. S. 394).

cc) Die Einheitsfrage.

Gegenüber dem Parallelismus überhaupt — vollends bei seiner Durchbrechung — erhebt sich schließlich die Frage „Widerstreitet ein solches Doppelprinzip nicht unserem berechtigten Streben nach einer einheitlichen Weltauffassung"? (Mensch. u. Tiers. S. 532). Er war ja ursprünglich als heuristisches Prinzip entwickelt worden, aber bei der Durchführung hat er sich verselbständigt und wurde zu einem Faktum. So folgt kurz nach obiger Frage die Antwort:

> „wenn es überhaupt eine philosophische Frage gibt, so ist es daher sicherlich die nach dem tieferen Grunde jenes von der Psychologie wie von der Physiologie lediglich als ein tatsächliches Ergebnis hinzunehmenden Parallelismus" (l. c.).

Das Problem wird dringend bei der Frage des Verhältnisses von Leib und Seele; denn das, „was die wissenschaftliche Analyse gefunden hat, muß schließlich auch mit der praktischen Lebenserfahrung im Einklang bleiben". Wissenschaft und Leben dürfen also nicht „zu zwei gänzlich verschiedenen und einander widerstreitenden Weltanschauungen gelangen" (phys. Ps. III S. 739). Die natürliche Auffassung der praktischen Lebensanschauung ist aber die der Einheit von Seele und Leib. Die wissenschaftliche Trennung ist ja überhaupt nur durch eine Abstraktion möglich:

> „Dabei zeigt sich dann freilich schon bei der naturwissenschaftlichen Betrachtung, und vollends allerorten bei der psychologischen, daß eine solche einseitige Abstraktion absolut nicht streng durchzuführen ist, weil eben die tatsächliche Einheit von Leib und Seele hier als unübersteigbare Schranke im Wege steht" (l. c. S. 741).

Es ist also Aufgabe der Philosophie, diese Trennung wieder aufzuheben; da der Parallelismus der Substanzen ebenso abgelehnt wird wie die Auffassung einer Substanz mit zwei Attributen, bleibt nur die Möglichkeit, statt die Einheit hinter den beiden Attributen zu suchen, sie gleichsam über beiden anzunehmen. Tatsächlich wird zwischen diesen beiden Möglichkeiten kein allzu großer Unterschied bestehen, da das

„über" nur eine Akzentverschiebung gegenüber dem „dahinter" bedeuten kann. Die Einheit wird denn auch nicht mehr in einem ruhenden wesenhaften Sein gefunden, sondern in der Aktualität des Seins (sinnl. Welt S. 330); das Sein ist Werden und Tat — die einheitliche Weltauffassung gründet sich so schließlich auf einen idealistischen Voluntarismus.

3. Kritische Beurteilung.

a) Allgemeine Bedenken.

Die Kritik wird nicht umhin können, diesem psychologischen System zuzugestehen, daß es von seinen Prinzipien aus folgerichtig und geschlossen entwickelt ist. Was für die weitere Entwicklung einen wertvollen Ansatz bedeutet, ist die besondere Stellung, die dem Seelischen gegenüber dem Materiellen eingeräumt worden ist. Diese „induktive Apperzeptionspsychologie", wie Wundt sie selbst bezeichnet (Grundr. S. 21), hat das Psychische selbständig herausgestellt und vom Physischen getrennt — allerdings nicht, weil die innere Notwendigkeit dazu vom Seelischen aus eingesehen worden wäre, sondern weil die strenge Durchführung einer kausalen Gesetzmäßigkeit diese Scheidung forderte. Damit steht schon am Anfang der Schatten eines naturwissenschaftlichen Postulats.

Diesem Banne der Naturwissenschaft erliegt vollends die ganze Psychologie in dem Augenblick, da das an der Erfahrung herausgelöste Subjektive nun nicht entsprechend subjektivierend sondern selbst wieder naturwissenschaftlich, also objektivierend behandelt wird (vgl. Grundr. S. 9). Die Psychologie übernimmt vom Vorbild der Naturwissenschaften die Gesetzmäßigkeit als Postulat und die mechanistische Konstruktion des Geschehens aus einzelnen Elementen, deren gesetzliche Wirkung man kennt, als Ideal. Dabei ist noch nicht gesagt, ob diese Herausstellung von Elementen im Seelischen ebenso möglich und erfolgreich sein wird wie im Körperhaften, oder nicht viel mehr, wie die Durchführung dann auch gezeigt hat, den Zugang zur Erkenntnis des Seelischen verbaut, oder doch erschwert. Außerdem wird unmittelbar das Experiment übernommen, das nur für die Sinnesempfindungen ausgiebig verwendet werden kann und für das höhere Seelenleben völlig versagt. Da das höhere Seelenleben von unten, von den Elementen her aufgebaut wird, kommt es in seiner Eigenart nur schwer zur Geltung; der vorausgesetzte Parallelismus muß erst gesprengt und unter dem Druck

der Tatsachen schöpferische Synthese und seelisches Wachstum zugegeben werden. Diese notwendige Wiederaufhebung des Parallelismusprinzips verrät die Künstlichkeit der Abstraktion, da sie durch ein noch größeres Kunststück wieder mit der einfachen Erfahrung versöhnt werden muß. Hier eröffnet sich eine neue Sicht in der Anerkennung der Einheit von Leib und Seele, da von da aus eine echte Wirklichkeitserkenntnis viel unmittelbarer und natürlicher entwickelt werden könnte. Ein Gedanke, der allerdings damals unter der schrankenlosen Herrschaft der naturwissenschaftlichen Methode noch nicht fruchtbar werden konnte.

b) Die Auffassung vom Ich und vom Bewußtsein.

Zum zusammenfassenden Abschluß fragen wir noch besonders nach unserem Anliegen. Die Begründungen der Einheit des Ich und des Selbstbewußtseins verraten schon in sich selbst eine gewisse Unsicherheit. Da sie das Problem sehen und doch kein einheitliches Wesen (ob das dann „Substanz" ist oder nicht, ist eine sekundäre Frage) anerkennen wollen, geraten sie ständig in den Zirkelschluß, die Einheit, die sie erklären sollen, immer schon vorauszusetzen. Wenn das Bewußtsein deshalb nichts anderes sein soll als die Verbindung der Erlebnisse, weil jeder neue Inhalt in diesem Zusammenhang auftreten muß, dann ist ja noch gar nicht erklärt, warum denn der Zusammenhang bewußt ist — er wird damit noch nicht bewußt, daß man erklärt: Bewußtsein sei nicht mehr als eben der Zusammenhang. Wir brauchen ja auch gar nicht eine Substanz außerhalb unseres Erlebens anzunehmen, sondern nur zu untersuchen, ob wir nicht in ihm selbst noch tiefer und weiter auf eine Einheit zurück gehen müssen, weil die Summe der Teile allein die Ichbeziehung nicht erklärt. Immerhin ist mit der Betonung der Apperzeption und der willensmäßigen Aktivität des Icherlebens etwas Wesentliches gesehen, das zur Annahme eines einheitlichen Wesens hinleiten könnte.

c) Das Verständnis der Seele.

Damit kommen wir zur Frage nach der Seele, die ebenso als die Summe der inneren Erlebnisse verstanden wird. Der Einsatz erfolgte richtig bei der Besinnung auf die Sprache, aber dabei wurde das Anliegen dieser vorwissenschaftlichen Psychologie nur darin gesehen, daß durch die Annahme einer Seele eine Verbindung verschiedener Inhalte hergestellt werde. Dem kann natürlich leicht durch eine Psychologie der Gesetzmäßigkeit abgeholfen werden, sodaß sich die Seele erübrigt. Aber ist diese Gesetzmäßigkeit so sicher? Und hat die Seele in der Sprache nur diesen Sinn? Die Gesetzmäßigkeit ist für das seelische

Gebiet mehr gefordert als nachgewiesen, und „Seele“ will doch ursprünglich eine Einheit zum Ausdruck bringen, die weit über das Bewußtsein hinausreicht.

4. Zusammenfassung.

Da Wundt selbst so den Anspruch erhebt, dem ursprünglichen Seelenverständnis gerecht zu werden, können wir zum Schluß die Kritik an Hand unseres Maßstabes zusammenfassen:

1. Es ist anzuerkennen, daß Wundt die Eigenart des Psychischen bejaht und ihm in seiner Bedeutung durch die Wertung und Weiterführung der seelischen Seite des Parallelismus gerecht zu werden sucht.

2. Die Annahme einer selbständigen Seele ist aber durch die Summe der Bewußtseinserlebnisse nicht genügend ersetzt, da die Einheit dieser Erlebnisse keine genügende Erklärung findet und von uns auch außerhalb des Bewußtseins „Seele“ angenommen wird.

3. Die enge Beziehung zwischen Leib und Seele wird allerdings bei der Sprachbesinnung gesehen, taucht dann aber nur noch gewissermaßen inoffiziell an jener einen Stelle auf; sonst bleiben Leib und Seele durch die Abstraktion des Parallelismus auseinander gerissen. Innerhalb seiner steht die Seele nicht in einem besonderen Verhältnis zum Leib, sondern dieser wird in den Bereich des übrigen Körperlichen einbezogen und wie das Anorganische kausal-mechanistisch begriffen.

4. Auch der Geist wird am Anfang von der Sprache aus in seiner Eigentümlichkeit gesehen — „als das innere Sein, wenn dabei keinerlei Zusammenhang mit einem äußeren Sein in Rücksicht fällt, wogegen bei der Seele, namentlich wenn sie dem Geiste gegenübergestellt wird, gerade die Verbindung mit der leiblichen, der äußeren Erfahrung gegebenen Existenz vorausgesetzt ist“ (phys. Ps. I S. 11). Mit der Trennung der Seele vom Leibe jedoch entfällt die Notwendigkeit einer solchen Gegenüberstellung, sodaß fernerhin Seele und Geist zusammengefaßt werden.

5. Über das Verhältnis von Seele und Ich gilt das schon oben bei der Frage der Einheit des Ich Gesagte.

Dafür daß so das Seelische in seiner Eigenart und vollends die Seele als solche nicht genügend erfaßt wird, sind zwei Umstände verantwortlich zu machen:

a) die Beschränkung des Seelischen auf das Bewußtsein; das hat sich, wie wir sahen, aus der Problemstellung der Neuzeit ergeben;

b) die Auflösung einer besonderen Seele in die Gesetzmäßigkeit des Zusammenhangs des seelischen Geschehens, hier wirkt sich das natur-

wissenschaftliche Ideal aus; das seelische Geschehen wird nicht so verstanden, daß es getragen ist von einer geheimnisvollen Seele, sondern so, daß faßbare Elemente zugrundegelegt werden, aus denen gesetzmäßig das Gesamtgeschehen begreiflich wird, wie ein naturwissenschaftlicher Prozeß aus der Kenntnis seiner Elemente und ihrer Verbindung zu erklären ist.

Die Kritik darf die notwendige zeitgeschichtliche Gebundenheit dieser Psychologie nicht übersehen und muß darauf verweisen, daß hier von seiner Zeit aus gesehen ein umfassendes und durchweg kritisches psychologisches System errichtet wurde, das Psychologie als selbständige Wissenschaft damals erst endgültig begründet hat und dessen wirkliche Einzelarbeit viel mehr Bestand haben und Anerkennung finden wird, als es heutzutage zunächst scheinen mag, solange man von der Psychologie etwas ganz anderes erwartet, und es auch von unserer Kritik aus scheinen mußte, die sich nicht bei der Darstellung und Anerkennung der psychologischen Einzelerkenntnisse aufhalten konnte, sondern Voraussetzungen und Konsequenzen des Systems für die „Metaphysik" der Psychologie kritisch untersuchen mußte.

II. Der geisteswissenschaftliche Protest.

(Die Psychologie von Wilhelm Dilthey)

Angesichts der Schwierigkeiten, in die eine naturwissenschaftliche erklärende Psychologie gerät mit ihrem Versuch, aus Elementen einen Zusammenhang rational und gesetzmäßig dort aufzubauen, wo dieser Zusammenhang bereits als das Ursprüngliche gegeben ist, fordert Dilthey in seinen „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" eine Psychologie, die den gegebenen Zusammenhang nicht erklären, sondern verstehen will. „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir" (S. 144).

> „Der psychische Lebensprozeß ist ursprünglich und überall von seinen elementarsten bis zu seinen höchsten Formen eine Einheit, das Seelenleben wächst nicht aus Teilen zusammen; es bildet sich nicht aus Elementen; es ist nicht ein Kompositum, nicht ein Ergebnis zusammenwirkender Empfindungsatome oder Gefühlsatome: es ist ursprünglich und immer eine übergreifende Einheit. Aus dieser Einheit haben sich seelische Funktionen differenziert, verbleiben aber dabei an ihren Zusammenhang gebunden. Diese Tatsache, deren Ausdruck auf der höchsten Stufe die Einheit des Bewußtseins und die

Einheit der Person ist, unterscheidet das Seelenleben total von der ganzen körperlichen Welt" (S. 211).

Mit diesem Entwurf ist allerdings die begriffliche Klärung noch nicht völlig gewonnen. Das Zergliedern steht nicht im unbedingten Gegensatz zum Konstruieren der naturwissenschaftlichen Psychologie. Sie gewinnt ihre Elemente auch aus der Analyse des Ganzen und will die Berechtigung dazu dann darin erweisen, daß es ihr gelingen soll, den gegebenen Zusammenhang verständlich wieder aufzubauen. Umgekehrt will Dilthey eine wissenschaftliche Psychologie auch dadurch gewinnen, daß sie gliedert, Gesetzmäßigkeiten und Typen erfaßt. Hier liegt der Gegensatz nicht so sehr in der grundsätzlichen wissenschaftlichen Methode wie in ihrem Motiv und in ihrer Richtung. Die Vernunft ordnet sich dort selbstherrlich dem Lebensprozeß über, wärend sie bei Dilthey der Wirklichkeit gehorsam vorsichtig sich herantastend, gleichsam von innen heraus verstehen und begreifen will. Dort ist das Ziel die kausale Ordnung der Elemente, hier dagegen die dem Lebensprozeß eigene Gliederung in Perioden und Entfaltungen. Damit ist in der Tat ein entscheidendes Anliegen getroffen.

Wenn wir nach dem Seelenverständnis fragen, so ist hier nicht unmittelbar von Seele die Rede, aber die Wendung ist bewußt gerichtet gegen die Seelenlosigkeit der modernen Psychologie (vgl. S. 159). Daher sind die Voraussetzungen für das Verständnis der Seele eher gegeben. Die Selbständigkeit des Seelischen gegenüber der anorganischen Welt ist gesehen, seine Einheit und Lebendigkeit, sein Wachstum, seine Freiheit und Zweckmäßigkeit sind als Grundbestimmungen seines Wesens gefaßt. Das Seelische ist auch in seiner Entfaltung in verschiedene Individualitäten erkannt und soll daher in seiner organischen Einheit nicht mechanisch erklärt, sondern im Sinnzusammenhang verstanden werden.

Damit ist eine ursprüngliche Wirklichkeit wieder befreit aus der Zwangsjacke, in die sie durch eine unangemessene Methode gesteckt wurde. Dieser Vorstoß Diltheys blieb freilich zunächst auf die offizielle Psychologie ohne Wirkung. Wir begegnen dem Einfluß seiner Gedanken erst später, wenn diese Psychologie ihre Selbstsicherheit verloren hat und in eine Krise geraten ist.

III. Der Versuch einer Einheitsauffassung.

(Die Psychologie von Hugo Münsterberg)

Münsterberg kennt und versteht den Vorstoß Diltheys, er will selbst ein Kampfbuch schreiben für den Idealismus gegen den Naturalismus; aber

er bejaht zugleich eine empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode (vgl. oben S. 71). Das gelingt ihm durch die Unterscheidung eines wirklichen Subjekts, von dem Subjekt, das Gegenstand der Psychologie ist. In der einen Hinsicht gehört es der idealistischen Betrachtung — in der andern unterliegt es einer radikalmechanistischen Psychologie, da alles, was dieser zu erklären unangenehm sein könnte, abgetrennt ist:

„der psychologische Wille, der noch will, ist nicht besser, als das physikalische Atom, das noch duftet und leuchtet" (M. S. 332).

Aus dieser Teilung der Psychologie wird die Seelenauffassung Münsterbergs verständlich. Für die wissenschaftliche Objektivierung des Psychischen, die im durchgehenden Kausalzusammenhang ihr Ziel findet, ist die Annahme einer Seele unnötig. Völlig anders ist es für die wirkliche Subjektivität in ihrer wollenden individuellen Einheit. „Hier allein können wir daher zweifellos von einer Seele sprechen". „Diese aktuelle Seele ist: beharrend.. einheitlich.. selbstbewußt.. unsterblich.. frei" (S. 397).

Diese eigentümliche Trennung mag die Zusammenfassung Münsterbergs selbst verdeutlichen.

„Wir prüften, ob die Seele geeignet sei, den kausalen Zusammenhang zwischen den psychischen Objekten herzustellen. Wir mußten jede Möglichkeit dieser Art unbedingt ablehnen. Die Seele schafft den Zuasmmenhang der subjektiven Wirklichkeit, die prinzipiell zurückgelassen ist, sobald die Konstruktion der psychologischen Bewußtseinsinhalte vollendet ist, — mit den psychologischen Objekten und der Erklärung ihres Zusammenhangs hat der Seelenbegriff nichts zu tun. Die Psychologie, der die Beschreibung und Erklärung dieser Bewußtseinsinhalte obliegt, steht also durchaus nicht der Bildung des Seelenbegriffs im Wege; der Begriff ist notwendig für die Bearbeitung der subjektiven Wirklichkeit, nur hat die Psychologie keine Verantwortlichkeit und kein Interesse für seine Ausgestaltung, weil sie eben überhaupt nichts mit der subjektiven Wirklichkeit gemein hat" (S. 401).

Damit scheint eine ideale Synthese innerhalb des von uns aufgezeigten Dualismus von Geist und Stoff ermöglicht zu sein. Diese Psychologie wird offenbar allen Anforderungen der Naturwissenschaft wie der lebendigen Wirklichkeit des einzelnen Menschen mit seinem Ichbewußtsein und seiner Seelenauffassung völlig gerecht. Daß jedoch diese überraschende Lösung des unüberbrückbar erscheinenden Gegensatzes, die als das psychologische Ei des Kolumbus erscheinen könnte, doch noch Bedenken unterliegt, wird schon aus dem Schlußabschnitt bei Münsterberg selbst deutlich:

„Immer wieder werden wir unwillkürlich versucht sein, die Erscheinungen zu interpretieren und zu würdigen, anstatt sie zu erklären; wir wollen ihren Sinn aufweisen, anstatt ihre Elemente aufzuzählen" usw. „Wer aber das Leben so überdenken will, daß die Objekte seiner Gedanken kausal zusammenhängende Objekte sind, kurz wer Psychologie will, der ist an andere Wege gebunden; wo sie hinführen, da herrscht das Gesetz und keine Freiheit, und das Leben der Menschheit wird dort zu einer unendlichen Reihe psychophysischer Einzelerscheinungen".

Hier ist eine unhaltbare Trennung vollzogen; denn keine der beiden Beobachtungsweisen läßt es sich nehmen, den ganzen Menschen zu erklären und in seiner Wirklichkeit zu fassen. Damit sind diese völlig verschiedenen Wege vor die Wahrheitsfrage gestellt. Entweder ist der Mensch frei und beseelt, oder er ist es nicht — beides kann nicht wahr sein. Somit ist auch für das Seelenproblem mit der einseitigen Behauptung einer einheitlichen, unsterblichen und freien Seele gar nichts gewonnen, sondern durch die Unvereinbarkeit mit dem seelenlosen Mechanismus auf der anderen Seite das Problem erst wieder in seiner unversöhnlichen Schärfe erneut gestellt.

IV. Das Leib-Seeleproblem.

Für einen wissenschaftlichen Ansatz, der Geist und Stoff völlig trennt und daraus Gegenstand und Methode bestimmt, muß das unmittelbare Zusammensein von Seele und Körper im menschlichen Leib zum bezeichnenden Problem werden. Wo man ihm nicht einfach durch die Annahme eines idealistischen oder materialistischen Monismus aus dem Weg ging, hat man versucht, das Verhältnis beider mit der Annahme eines Parallelismus oder einer Wechselwirkung zu erklären. Die Beweggründe treten in den Darstellungen deutlich heraus.

So fordert Julius Schultz in seiner „Maschinentheorie des Lebens" (sic!) den Parallelismus für die „Bedürfnisse unseres erklärenden Denkens" (S. 14) zur einheitlichen Erklärung der Welt. Ebenso lehnt Erdmann in seinen „wissenschaftlichen Hypothesen über Leib und Seele" die Wechselwirkung um des geschlossenen Energiezusammenhangs willen ab, erweitert den psycho-physiologischen Parallismus zum durchgehenden psycho-physischen, um der Wissenschaft keine Grenze zu setzen, und nimmt schließlich dahinter ein einziges Sein an, um dem Einheitsbedürfnis des menschlichen Denkens zu genügen. Erich Becher,

ein Schüler Erdmanns, sucht zwischen Parallelismus und Wechselwirkung unter Vermeidung der Identitätshypothese eine Versöhnung so zu erreichen, daß die Seele als Naturfaktor in den Gesamtzusammenhang einbezogen und die Wechselwirkung selbst kausalgesetzlich angenommen wird. So bleibt nur die Möglichkeit, das Energieprinzip selbst kritisch zu betrachten, wie es Ludwig Busse in „Geist und Körper, Seele und Leib" tut (der Titel enthält eine Verhältnisfrage, die stillschweigend durch Gleichsetzung von Geist und Seele gelöst wird). Die geschlossene Naturkausalität ist für ihn eine zweifelhafte Hypothese (vgl. S. 398) und bei der Erhaltung der Energie das Konstanz- vom Äquivalenzprinzip zu unterscheiden (S. 405), welch letzteres der Wechselwirkung, die er von seinem idealistisch bestimmten Standpunkt aus um der Einheit des Bewußtseins willen fordert, nicht widerstreitet. So hält er auch an der Seelensubstanz fest — allerdings: „der Garderobehaken, an welchem die einzelnen seelischen Zustände nachträglich befestigt werden, hat seine Rolle endgültig ausgespielt. Aber mit der Ablehnung dieses Substanzbegriffs ist noch nicht der Substanzbegriff in jeder Form für die Psychologie beseitigt" (S. 324).

Wie das Problem als ganzes, so sind auch seine Lösungsversuche durch die herrschenden Grundeinstellungen bedingt. Auch das Einheitsstreben, das in den beiden Monismen das Problem überhaupt aufgehoben hat, kommt bei der Annahme der Selbstständigkeit von Seele und Leib zur Geltung. Der Parallelismus wird zunächst gefordert durch das Postulat der Erhaltung der Energie. (Man darf nicht vergessen, daß die Versuche von Rubner und Atwater den geschlossenen Energiehaushalt für Tiere und Menschen glaubten experimentell nachgewiesen zu haben). Das Parallelgehen des Psychischen kann dann erst von irgend einem Punkt ab oder schon von Anfang an angenommen werden. Im ersten Fall müßte ein Sprung in der Entwicklung angenommen werden, so wird, da die Natur keine Sprünge macht, die zweite Möglichkeit vorgezogen und damit der Schritt zur Identitätslehre außerordentlich erleichtert (vgl. Erdmann). Die Wechselwirkung stört die durchgehende und strenge Kausalität und erschwert die Hypothese der Energiekonstanz, dafür vermeidet sie die Schwierigkeit, den höheren und höchsten Leistungen der Seele ein physisches Korrelat zuordnen unnd fragwürdige Gehirnresiduen für die komplizierten Gedächtnisleistungen annehmen zu müssen; sie erlaubt die Annahme, den Bereich des Seelischen auszudehnen und erreicht so wieder die ursprüngliche Auffassung des Menschen, die das Seelische und das Körperliche als zwei Gebiete faßt, die nur teilweise sich berühren und übereinanderliegen.

Fassen wir noch besonders den Ertrag für das Seelenverständnis zusammen: der Parallelismus erweitert den Bereich des Seelischen allerdings über das Bewußtsein hinaus ins Unbewußte, aber er tut es nicht auf Grund eines besonderen Verständnisses der Seele, sondern veranlaßt durch ein systematisches Interesse, das die Fortsetzung der psychischen Parallele ins Anorganische hinein fordert. Daher ist unmittelbar für das Seelenverständnis wenig gewonnen; aber es ist ungewollt ein Sachverhalt gesehen und außerdem der besonderen Bedeutung des Seelischen dem Körperlichen gegenüber Rechnung getragen. Die Wechselwirkungslehre entspricht viel mehr der ursprünglichen Anschauung; ihre nähere Beurteilung jedoch wird sie immer erst durch ihre Gesamtanschauung vom Menschen erhalten können, die z. B. bei Becher mehr naturwissenschaftlich und bei Busse letzlich idealistisch orientiert ist und damit die Vor- und Nachteile dieser Gesamtrichtungen übernimmt.

V. Zusammenfassung.

Der Gegenstand der Psychologie ist festgelegt als das im Bewußtsein gegebene Seelische. Es kann sich also nur um den Unterschied der Methode handeln. Da das Wesen der beiden durch die Trennung von Geist und Stoff bestimmten Möglichkeiten genügend zur Darstellung gekommen ist (vgl. Wundt und Dilthey), können wir uns hier auf die Folgen dieser Methoden für ein mögliches Verständnis des Wesens der Seele im eigentlichen Sinne beschränken.

1. Die naturwissenschaftliche Methode ist seelenfeindlich, sofern sie den Menschen aus gesetzmäßig verbundenen Elementen kausal-mechanistisch zu erklären bestrebt ist.

2. Die damit leicht sich verbindende Weltanschauung des Materialismus schließt nach ihren Voraussetzungen ein Verständnis der Seele aus.

3. Die entgegengesetzte geisteswissenschaftliche Methode kann den Zugang zum Verständnis der Seele ermöglichen.

4. Die entsprechende Weltanschauung des Idealismus kann ebenfalls ein richtiges Seelenverständnis offenhalten, sofern sie der Einheit und Freiheit des Ich gerecht wird.

5. Die Identitätsanschauung kann sich zur Erforschung des Seelenlebens beider methodischen Möglichkeiten bedienen und wird sich so je nachdem den Zugang zur Seele offenhalten oder verbauen.

Auf jeden Fall jedoch bedeutet die in der gemeinsamen Voraussetzung gemachte Beschränkung des Seelischen auf das Bewußtsein eine Verarmung des ursprünglichen seelischen Bereiches, indem von seinen Beziehungen

a) die von Seele und Geist nicht geklärt wird, da beide zu rasch identifiziert werden,

b) die Seele fälschlich auf das Bewußtsein eingeengt bleibt,

c) das Problem Seele und Leib in der engen Verknüpfung der Seele mit dem lebendigen Leibe nicht gesehen, sondern durch die dualistische Trennung von Geist (Seele) und Stoff von vornherein verbaut ist.

Mit dieser Zusammenfassung des seitherigen Ergebnisses verbindet sich so bereits die Frage, ob nicht die ganze Problemstellung (Dualismus von Geist und Stoff) von vornherein falsch gesehen ist und den Zugang zu einem echten Seelenverständnis unnötig erschwert oder gar unmöglich macht. Darauf wird die geschichtliche Untersuchung selbst in ihrem Fortgang Antwort geben.

3. Abschnitt.

Die Gebietserweiterung und ihre Folgen.

1. Möglichkeiten und Voraussetzungen.

Ansatz und Methode führten die wissenschaftliche Psychologie folgerichtig zu einer „Psychologie ohne Seele". Daß einzelne Ergebnisse über diesen Rahmen hätten hinausführen können, konnte erst zum Bewußtsein kommen, als die Voraussetzungen, von denen aus alles gesehen wurde, erschüttert waren. So bleibt auf der alten Grundlage kein neues Verständnis der Seele zu erwarten. Es kann grundsätzlich nur zwei Möglichkeiten geben, zu einem sachgemäßeren Seelenverständnis zu kommen:

1. die vorausgesetzte Gegenstandsbestimmung der Psychologie, daß sie eine Wissenschaft vom Bewußtsein sei, zu ändern und zu erweitern, was eine völlige Neuorientierung bedeuten müßte;

2. das naturwissenschaftlich bedingte Wissenschaftsideal und die damit verbundene Methode gründlich umzustoßen, was sich mit dem ersten verbinden könnte, wie seither Methode und Gegenstand auf dem gemeinsamen Ansatz gründeten.

Die Entwicklung ist tatsächlich beide mögliche Wege gegangen, indem zunächst psychische Tatsachen eine Gebietserweiterung des Seelischen erzwangen, was dann folgerichtig und unterstützt durch einen allgemeinen geistesgeschichtlichen Umschwung zu einer völligen Neuorientierung führen mußte.

Die Erweiterung erfolgt in zwei Richtungen: durch die Parapsychologie und die Psychoanalyse, die einen gemeinsamen Ausgangspunkt in der Beschäftigung mit den Erscheinungen der Hypnose und der Suggestion haben.

Die Untersuchung der hypnotischen Phänomene war zu Ausgang des letzten Jahrhunderts außerordentlich populär und fand besonders in Frankreich ihre wissenschaftliche Untersuchung. Es drängte sich damit eine gewisse Tiefe des seelischen Lebens auf, die den Rahmen des Bewußtseins sprengte und nur schwer mit der normalen Erscheinung des Schlafes erklärt werden konnte.

II. Die Parapsychologie.

A. Das neue Gebiet.

Das eigentümliche psychische Verhalten bei Hypnose und Suggestion bildet zusammen mit anderen außergewöhnlichen Erscheinungen des Seelenlebens (Hellsehen in Zukunft und Vergangenheit, Psychometrie, Telepathie usw.) den Gegenstand der Parapsychologie. Eine besondere Rolle spielt die Untersuchung des Spiritismus und der Medien, die zwar noch nicht zum Erweis von Geistern zu führen vermochte, aber doch selbst dem kritischen Dessoir die Annahme der Telepathie zur Erklärung der tatsächlichen Vorgänge wahrscheinlich gemacht hat, (vgl. Jens. d. S. S. 84) außerdem kam man von hier aus zur Erforschung des seelischen Automatismus, da einzelne Medien einem fremden Ich gehorsam zu sein scheinen. Neuerdings hat unsere Kenntnis solcher Vorgänge eine Bereicherung erfahren durch die Untersuchungen von Ferdinand von Neureiter, der einwandfrei durch Experimente nachgewiesen hat, daß es bei einem lettischen Bauernmädchen ein „Wissen um fremdes Wissen" gibt, eine Art „Sendung" von Vorstellungsinhalten anderer Menschen, von denen es auf noch unbekannte Weise Kenntnis erhält.

Während Dessoir vorwiegend den Stoff der Parapsychologie kritisch darbietet, versucht Konstantin Oesterreich die erforderlichen oder wenigstens möglichen und naheliegenden weiteren Konsequenzen zu ziehen. Die Seelenwelt muß in ihrer Eigenständigkeit neben der Körper-

welt ja sogar in ihrem Einfluß auf diese anerkannt werden (vgl. Occult. S. 13 f.). Aus der Gebietsausdehnung muß eine ganze neue Fassung des Gegenstandes und der Methode der psychologischen Arbeit folgen. Es geht nicht mehr allein um das Bewußtsein, sondern gerade um die Hintergründe des Bewußtseins, um die Geheimnisse des Ich. Es gibt merkwürdige Verluste des Ichbewußtseins und Spaltungen der Persönlichkeit bis zu fünf verschiedenen Ichheiten. Da genügt die übliche synthetische Ich-Theorie nicht, das Ich ist ein eigenes Wesen, die alte monadologische Ich-Theorie gewinnt erneute Bedeutung. Sie ist dann freilich zu erweitern durch die Annahme, daß von einem Haupt-Ich verschiedene Ich-Strukturen sich abspalten können (vgl. Probl. d. Einh. und Spalt. S. 19). Ob die mediumistischen Erscheinungen freilich so erklärt werden dürfen, daß abgespaltene Ichheiten sich in den Materialisationen einen Organismus geben, ist fraglich. Aber das Seelische ist ganz neu gefaßt; es ist selbstständig gegenüber dem Organismus, dessen Zerfall das einheitliche Ich überleben mag. „Vielleicht handelt es sich bei allen diesen parapsychischen Phänomenen ... um ein Schöpfen der endlichen menschlichen Seele aus der höheren Bewußtseinseinheit, zuletzt eventuell geradezu aus Gott" (Weltbild der Gegenw. S. 135)

B. Das Ergebnis.

Blicken wir zurück, so wird ohne weiteres deutlich, welch entscheidende Bedeutung es hatte für das Verständnis der Seele, daß der enge Rahmen des Bewußtseins gesprengt worden ist. Man wurde der Lebendigkeit des seelischen Geschehens viel eher gerecht und war genötigt, Ich und Seele für sich zu untersuchen. Man fand wieder, daß das Seelische eng mit dem Körper verbunden ist und ein eigenes geheimnisvolles Reich mannigfachen Erlebens bildet, das sich über das Bewußtsein, ja vielleicht über den einzelnen Menschen hinaus in unmittelbarem innerem Zusammenhang erstreckt. Gerade das Außergewöhnliche der hier untersuchten Vorgänge beleuchtet das Seelenleben des Normalen von ganz neuer Seite. Freilich ist die Frage nach dem Wesen der Seele als solcher noch nicht zum Gegenstand geworden, aber der Blick auf das Seelische ist wieder frei gegeben und nicht ohne Grund wieder sinnvoll von Seele die Rede.

III. Die Psychoanalyse.

A. Sigmund Freud.

Während die Parapsychologie von dem wissenschaftlichen Streben, unbestreitbaren Tatsachen Anerkennung zu verschaffen, geleitet war, ist

die Psychoanalyse aus dem praktischen Interesse am Menschen entstanden. Im Sprechzimmer des Arztes, der es mit psychischen Störungen zu tun hat und zu ihrem Verständnis weder von der experimentellen Psychologie, noch von der Psychopathologie sich leiten lassen konnte, da erstere mit ganz anderen Fragen sich beschäftigte und letztere alle geistigen Erkrankungen als Erkrankungen der Gehirnmasse zu verstehen suchte. Da entstand aus Erfahrung der Praxis ein ganz neues und eigenartiges Verständnis des Seelischen.

I. Darstellung der Grundzüge der Psychoanalyse Sigmund Freuds.

1. Die Entwicklung des Systems.

Der Beginn der Geschichte der Psychoanalyse ist bezeichnet durch die „Studien über Hysterie" (1895), die von Freud zusammen mit dem Wiener Arzt Dr. Breuer herausgegeben wurden.

Die Veranlassung gab eine Psychoneurose, die Dr. Breuer behandelte. Ein Mädchen hatte seit der Zeit, da sie ihren kranken Vater pflegte, schwere nervöse Symptome. Sie konnte ihren rechten Arm nicht mehr bewegen und hatte sonstige Hemmungen des Bewußtseins, des Essens und Trinkens, ohne daß eine organische Erkrankung vorlag. Die Kranke sagte in den Zuständen der Abwesenheit immer wieder bestimmte verworrene Worte vor sich hin. Sie wurde in Hypnose versetzt und veranlaßt, zusammenhängend zu erzählen. So klärte sich ihre Trinkscheu durch einen Vorfall auf dem Zimmer der unbeliebten Gesellschafterin, deren häßlicher Hund aus einem Glas Wasser getrunken hatte, weshalb sie seither kein Glas Wasser mehr berühren konnte. Nachdem dies in der Hypnose mit allen Zeichen der Abscheu erinnert worden war, war dieser Zwang verschwunden, von dessen Anlaß sie keine Erinnerung mehr gehabt hatte. Auf dieselbe Weise verschwand die Lähmung des Armes. Sie hatte einmal, als sie am Bett ihres Vaters saß und ihr Arm über die Stuhllehne hing, Schlangen auf sich zukommen sehen und sich in ihrer Todesangst doch nicht regen können.

Damit war erkannt, daß solche körperlichen Störungen seelisch bedingt und nicht sinnlos, sondern sinnvoll und entsprechend zu behandeln sind. Um den seelischen Grund zu finden, bedient sich Freud bald nicht mehr der Hypnose, sondern der im Wachbewußtsein erfolgenden Einfälle und vor allem des Traums. Er ist die via regia zum Unbewußten, das

sich in ihm in eigentümlicher Weise verrät, wenn man nur versteht, die einzelnen Traumbilder, wieder an Hand der Einfälle, zu deuten. Dabei äußert sich beim Patienten ein eigenartiger „Widerstand", dem eine aus dem Widerstand als Gegenstück zu erschließende ursprüngliche „Verdrängung" entspricht (Ges. Schr. S. 366). Affektbetonte Inhalte des Psychischen dürfen sich nicht entfalten, sondern werden verdrängt, „hinuntergewürgt" und bilden dann durch ihre affektgeladene Aktivität einen „Komplex" (l. c. S. 376). Die Erfahrung zeigt, daß für eine solche Verdrängung moralische Motive ausschlaggebend sind, wobei das, was mit der Liebe zusammenhängt, besonders betroffen ist. Auch im Traum ist diese Verdrängung als „Zensur" am Werk, das ergibt eine Traumarbeit der Verdrängung, Verdichtung und Verschiebung. Gewisse Traumelemente, zu denen keine Einfälle kommen, sind feststehende „Symbole". Der Traum ist auf diese Weise nicht sinnlos, sondern verständlich als ein psychischer Zusammenhang. Er enthält nicht allein das psychische Erleben des Vortages, sondern führt in tiefe Schichten des Psychischen, die, wie sich aus den Ergebnissen der Analyse ergibt, bis in die früheste Kindheit zurückreichen und von dorther Komplexe und Hemmungen verursachen. Im Verhältnis zu ihnen erhält der Traum seinen Sinn als Wunscherfüllung.

Dieses Enthüllen der unbewußten Komplexe in der analytischen Sprechstunde ist nicht einfach als sokratische Methode zu bezeichnen, sofern unter ihr ein bloßes verstandesmäßiges Einsichtigmachen verstanden werden soll; eher wird gezeigt, daß die sokratische Methode selbst in ihrer letzten Bedeutung die tiefsten Schichten des Menschen mit betrifft. Der Affekt, der bei der Bildung der Komplexe eine entscheidende Rolle spielt, ist auch bei der Enthüllung viel wichtiger als die bloße Einsicht. Er soll abreagiert, d. h. entladen werden und sich ausströmen dürfen. Die freiwerdende Affektivität überträgt sich zunächst in Liebe oder Haß auf den Arzt und ist von diesem auf den Patienten selber zurückzuführen, sodaß dieser nun bewußt mit sich selbst fertig werden und den Kampf durchführen muß, aus dem er seinerzeit in die Krankheit geflohen war. Die beiden Gegenkräfte, deren Widerstreit einst die Neurose verursachte, da die eine von ihnen verdrängt wurde, werden wieder einer offenen Auseinandersetzung zugänglich gemacht. Für die neue Lösung der Schwierigkeit gibt es verschiedene Möglichkeiten. Entweder ist der verdrängte Wunsch gar nicht mehr aktuell, sodaß er von dem jetzigen Ich, das ihn damals verdrängt hat, leicht aufgegeben werden kann; oder aber das Ich hat jetzt die Kraft, auf einen Wunsch wirklich zu verzichten; oder es gelingt, die Energie, die sich an den Wunsch heftete, zu sublimieren; oder schließlich erkennt das Ich jetzt einen Wunsch als berech-

tigt an und baut seine zu hohe Zensurschranke ab, sodaß der Wunsch normal befriedigt werden kann (vgl. Ges. Schr. S. 403—405).

Damit haben wir einen vorläufigen Einblick in die Mechanik des psychischen Geschehens nach der Auffassung der Psychoanalyse gewonnen. Das Psychische wird aufgefaßt als ein dynamischer Vorgang, der durchweg sinnvoll und in sich selber bestimmt ist. Es erstreckt sich nicht nur auf das Bewußtsein, sondern im Bewußtsein erscheinen Wirkungen eines Unbewußten — im Traum, besonders aber bei den neurotischen Störungen, die vom Bewußten aus als sinnlos erscheinen; hat man sich jedoch einmal den Zugang zum Unbewußten gebahnt, dann versteht man, daß hier Kräfte wirken, die vom Bewußtsein nicht geduldet wurden, und nun indirekt durch die Symptome sich befriedigen wollen.

Die Ergebnisse entfalten sich zu einer geschlossenen Auffassung vom psychischen Geschehen überhaupt. Die Analyse der krankhaften Erscheinungen führt hinüber zunächst zu einer „Psychopathologie des Alltagslebens" (Traum, Vergessen, Versprechen, Verlesen usw.). Darüber hinaus erfährt die gesamte psychische Entwicklung des Menschen eine neue Darstellung, die in ihrem systematischen Abschluß über die Erfassung des einzelnen Individuums hinaus schließlich die Gesamtgeschichte der Menschheit zu begreifen bestrebt ist. Denn bei der Analyse der Träume zeigt sich, daß nicht nur die Formen kindlicher Wunscherfüllung wieder aufgenommen, sondern statt der jetzt verdrängten Wunschinhalte des Kindes selbst wieder belebt werden. So entsteht ein einheitlicher durchgehender Zusammenhang desselben Lustbegehrens. Es gibt eine ganze Leiter für die Lustentwicklung, die der Mensch bei Schwierigkeiten wieder heruntersteigen kann, um sich auf niedereren Stufen festzuhalten, was zu Infantilismen und Perversionen führt. Es entstehen dann immer dort, wo die Entwicklung hätte weitergehen sollen, Lücken, die durch Symptome kompensiert, unter Umständen auch überkompensiert werden und dann bei der Analyse richtig auszufüllen sind. Die Traumarbeit vermittelt, da das Individuum „in seiner Kindheit die ganze Entwicklung der Menschenart irgendwie abgekürzt wiederholt" auch die der Vorzeit (Vorl. S. 203). Dieser Ausblick bezieht sich vor allem auf die Entwicklung des Schuldbewußtseins und der Zensur. Da der Konflikt der Verdrängung für Freud ein Konflikt zwischen Ich und Sexualität ist, ist es ihm denkbar, daß einst in der Urhorde die Söhne dem Vater das Recht auf die Frau neideten und ihn erschlugen und so vielleicht die Menschheit als ganzes ihr Schuldbewußtsein, die letzte Quelle von Religion und Sittlichkeit, zu Beginn ihrer Geschichte am Oedipuskomplex erworben hätte, was sich dann beim einzelnen Menschen wiederholen soll.

Das ist in den Hauptzügen der Aufbau der Psychoanalyse, die von ihrem Schöpfer als dritte und empfindlichste Kränkung der menschlichen Größensucht nach Kopernikus und Darwin bezeichnet wird, da sie „dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause, sondern auf kärgliche Nachrichten angewiesen bleibt von dem, was unbewußt in seinem Seelenleben vorgeht" (Vorl. S. 295). „Daß die seelischen Vorgänge an und für sich unbewußt sind und die bewußten bloß einzelne Akte und Anteile des ganzen Seelenlebens" (Vorl. S. 14), ist also die erste der Aufstellungen, mit denen die Psychoanalyse die ganze Welt beleidigt, mit ihr verbindet ein „inniger Zusammenhang" die zweite: „daß die Triebregungen, welche man nur als sexuelle im engeren wie im weiteren Sinne bezeichnen kann, eine ungemein große und bisher nie genug gewürdigte Rolle in der Verursachung der Nerven- und Geisteskrankheiten spielen. Ja noch mehr, daß dieselben sexuellen Regungen auch mit nicht zu unterschätzenden Beiträgen an den höchsten kulturellen, künstlerischen und sozialen Schöpfungen des Menschengeistes beteiligt sind" (l. c. S. 15).

2. Die Grundbegriffe.

Um einen systematischen Ueberblick zu bekommen, sollen die Hauptbegriffe für sich herausgestellt werden.

Die erste Entdeckung ist also die des Unbewußten, in dessen Erforschung Freud überhaupt das letzte und wichtigste Interesse seiner Analyse sieht. Damit, daß es auf Grund der analytischen Ergebnisse angenommen werden muß, ergibt sich für den gesamten Bereich des Seelischen eine Schichtung. Es gibt ein Unbewußtes, das mehr ein noch nicht Bemerktes ist; es gibt aber auch Verdrängtes, das nicht mehr bewußt werden darf, und schließlich sind im Seelenleben Vorgänge und Tendenzen anzunehmen, die wir überkommen haben, ohne daß sie uns je bewußt werden: also nicht nur ein latent, sondern ein dauernd Unbewußtes (vgl. Ott, Theol. Rundschau 1931, S. 250 und Freud Vorl. S. 149). Im übrigen erfahren wir von diesem Unbewußten ja nur das, was an unbewußtem Denken und Wollen uns erfahrbar wird — und das ist gekennzeichnet durch seinen infantilen Charakter (l. c. S. 215).

Den zweiten Hauptpunkt bildet die Sexualität. Hier ist für das Verständnis die Erweiterung des üblichen Sexualbegriffs entscheidend:

> „Sie werden jetzt vielleicht den Einwand machen, aber das ist ja alles nicht Sexualität. Ich gebrauchte das Wort in einem viel weiteren Sinne, als Sie es gewohnt sind, es zu verstehen. Das gebe ich

Ihnen gerne zu. Aber es fragt sich, ob nicht vielmehr Sie das Wort in viel zu engem Sinn gebrauchen, wenn Sie es auf das Gebiet der Fortpflanzung beschränken. Sie opfern dabei das Verständnis der Perversion, den Zusammenhang zwischen Perversion, Neurose und normalem Sexualleben, und setzen sich außerstande, die leicht zu beobachtenden Anfänge des sinnlichen und seelischen Liebeslebens der Kinder nach ihrer wahren Bedeutung zu erkennen. Wie immer Sie aber über den Wortgebrauch entscheiden wollen, halten Sie daran fest, daß der Psychoanalytiker die Sexualität in jenem vollen Sinne erfaßt, zu dem man durch die Würdigung der infantilen Sexualität geleitet wird" (G. S. S. 395).

So ist die Sexualität von Kind auf die treibende Kraft im seelischen Geschehen. Dieses Luststreben, die Libido, wird genauer bestimmt als die Kraft, mit welcher der Trieb sich äußert analog dem Hunger beim Ernährungstrieb. Diese Libido steht zwar unter Umständen den Interessen des Ich gegenüber und wird daher verdrängt, sie darf deshalb aber nicht vom Ich losgelöst werden (vgl. Vorl. S. 420). Ursprünglich ist ja das ganze seelische Geschehen im Menschen auf Lustgewinnung gerichtet; aber die Ich-Triebe lernen unter dem Druck der Not um und folgen nicht mehr dem Lust- sondern dem „Realitätsprinzip, das im Grunde auch Lust erzielen will, aber durch die Rücksicht auf die Realität gesicherte, wenn auch aufgeschobene und verringerte Lust" (Vorl. S. 370). Die Libido hat nun in ihrer Zielrichtung bei dem Konflikt mit der Realität auf der einen Seite eine gewisse „Zähigkeit, mit welcher sie an bestimmten Richtungen und Objekten haftet" (Vorl. S. 360), auf der anderen Seite aber sind „gerade die sexuellen Triebregungen außerordentlich plastisch" (Vorl. S. 358). Sie weichen nach oben und nach unten aus. Ihre Verdrängung kann zur Neurose, zur Regression der Libido und ihrer Fixierung auf einer früheren Stufe führen; aber es gibt auch „im allgemeinen sehr viele Wege, die Entbehrung der libidinösen Befriedigung zu vertragen, ohne an ihr zu erkranken" (l. c. S. 357). Neben dem Ausweichen auf derselben Ebene steht die nach oben führende Sublimierung, durch die soziale Ziele höhergestellt werden als die selbstsüchtige Lust (l. c. S. 358).

Diese Beweglichkeit der Libido führt zu einer geschlossenen dynamischen Auffassung des gesamten Psychischen, das als ein lebendiger Prozeß mit grundsätzlich vielen verschiedenen Ablaufmöglichkeiten erscheint (vgl. Vorl. S. 62). Dieser Gesamtdynamik wird die Libido ihrerseits vollends eingegliedert als die Energie, deren Annahme ja von einem seelischen Geschehen gefordert wird, wobei sie sich schließlich verselbständigen und im Falle, daß es verschiedene Triebe im Ich gibt, ihnen

allen als die einheitliche Grundenergie des dynamischen „Mechanismus“ (nicht umsonst wird das Wort oft gebraucht) zur Verfügung stehen muß. So verstehen wir die folgerichtige Aeußerung in „das Ich und das Es“:

> „Wir haben so geschaltet, als gebe es im Seelenleben — unentschieden, ob im Ich oder im Es — eine verschiebbare Energie, die an sich indifferent“ ist (S. 54).

Mit dieser mechanistischen Dynamik des Seelischen verbindet sich eine gesetzmäßige Auffassung, die im seelischen Geschehen nirgends etwas Willkürliches und Zufälliges sieht und keine psychische Freiheit kennt (G. S. S. 384 u. Vorl. S. 42). In dieser Gesamtauffassung enthüllt sich ein leitendes Wissenschaftsideal.

> „Was wollen wir denn eigentlich erreichen, wozu arbeiten wir? Wir wollen, was man in der Wissenschaft überhaupt anstrebt, ein Verständnis der Phänome, die Herstellung eines Zusammenhanges zwischen ihnen, und in letzter Ferne, wo es möglich ist, eine Erweiterung unserer Macht über sie“ (V. S. 97).

Die Neurose bildet so nur noch einen Sonderfall, der das psychische Gesamtgeschehen verständlich macht. Neben dem Unbewußten und der Dynamik einer Libido begegnet uns bei ihr noch eine „verdrängende Instanz“, die also auch allgemeine Bedeutung haben soll, da sie als „Ich-Zensor“, als das Gewissen, in allen Menschen tätig ist (Vorl. S. 444). Es ist eine ichbezogene, moralisch bestimmte Instanz, die in das dynamische Geschehen, um dort eine Wirkung haben zu können, mit eigenen „Kräften“ eingreifen muß. Sie steht in Verbindung mit der Kultur, da deren Ansprüche auf den Verdrängungsleistungen früherer Generationen ruhen, und nun jede Generation aufgefordert ist, diese Kultur durch Vollziehung derselben Verdrängungen zu erhalten. (Ges. Schr. S. 468). Der ursprüngliche Anlaß, daß überhaupt Kultur entstand, soll die „Lebensnot“ gewesen sein (Vorl. S. 15); schließlich wird sogar eine „durch die Eiszeit erzwungene Entwicklung zur Kultur“ angenommen (Ich und Es S. 41). Bei dieser ganzen Verdrängungstheorie ist sehr zu beachten, daß sich, da die Zensur mit bestimmten Kräften wirkt, aus der umgekehrten Verdrängung dieser Kräfte, also der Moral durch die Unmoral, grundsätzlich ein entsprechender moralischer Komplex ergeben muß. Diese Möglichkeit wird auch von Freud durchaus gesehen und anerkannt (Vorl. S. 449).

> „Es ist nicht unsere Absicht, die edlen Strebungen der menschlichen Natur abzuleugnen, noch haben wir je etwas dazu getan, sie in ihrem Wert herabzusetzen. Im Gegenteile; ich zeige Ihnen nicht

nur die zensurierten bösen Traumwünsche, sondern auch die Zensur, welche sie unterdrückt und unkenntlich macht. Bei dem Bösen im Menschen verweilen wir nur darum mit stärkerem Nachdruck, weil die anderen es verleugnen, wodurch das menschliche Seelenleben zwar nicht besser, aber unverständlich wird. Wenn wir dann die einseitig ethische Wertung aufgeben, werden wir für das Verhältnis des Bösen zum Guten in der menschlichen Natur gewiß die richtigere Formel finden können" (Vorl. S. 147).

Lustprinzip und Ich, Libido und Moral standen sich bisher als Verdrängtes und Verdrängendes feindlich gegenüber; das Ich selbst war hineingestellt in diesen Kampf zwischen Über-Ich und Trieb und in seinem Bewußtsein gewöhnlich mit dem Über-Ich identifiziert. An dieser Spaltung setzt die letzte Entwicklung Freuds ein, die „jenseits des Lustprinzips" ein letztes Verständnis des gesamten seelischen Geschehens in seiner Einheit herbeiführen will. Die Analyse zeigt, daß das Unbewußte nicht nur das Verdrängte enthält, sondern der Widerstand, der vom Kranken dem Arzt entgegengestellt wird, ist selbst unbewußt und nicht ohne weiteres bewußtseinsfähig. So ist also die Neurose nicht mehr einfach ein Konflikt zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten, sondern ein solcher zwischen verschiedenem Unbewußtem. Der einfache Gegensatz: bewußt — unbewußt muß ergänzt werden durch eine „vieldeutige Qualität" des Unbewußten: es ist 1. vorbewußt, 2. unbewußtes Verdrängendes und 3. unbewußtes Verdrängtes (Ich und Es S. 16 f.). Das Vorbewußte und Bewußte heißt das Ich, „das andere Psychische aber, in welches es sich fortsetzt, und das sich unbewußt verhält, ... das Es" (S. 25). „Das Ich ist vom Es nicht scharf getrennt, es fließt nach unten hin mit ihm zusammen" (S. 26). Das Ich bildet eigentlich nur eine Oberflächendifferenzierung des Es, unter Anpassung an die Außenwelt, weshalb sich hier das Realitätsprinzip gegenüber dem Lustprinzip entwickelt. „Es gleicht so im Verhältnis zum Es dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügen soll — mit dem Unterschied, daß der Reiter dies mit eigenen Kräften versucht, das Ich mit geborgten" (S. 27). Das Ich bedient sich dabei der Möglichkeit der Identifizierung; die wichtigste Identifizierung ist die mit den Eltern, so entsteht das Über-Ich, das Ich-Ideal (S. 40). „Das Über-Ich wird den Charakter des Vaters bewahren und je stärker der Oedipuskomplex war, je beschleunigter seine Verdrängung erfolgte, desto strenger wird später das Über-Ich als Gewissen, vielleicht als unbewußtes Schuldgefühl über das Ich herrschen" (S. 41).

Die Triebe des Es, denen ja auch das Ich unterliegt, zerfallen in die beiden biologisch bestimmten Triebarten, des Lebens- und des Todestriebes.

> „Auf Grund theoretischer, durch die Biologie gestützter Überlegungen supponierten wir einen Todestrieb, dem die Aufgabe gestellt ist, das organisch Lebende in den leblosen Zustand zurückzuführen, während der Eros das Ziel verfolgt, das Leben durch immer weiter greifende Zusammenfassung der in Partikel zersprengten lebenden Substanz zu komplizieren, natürlich es dabei zu erhalten" (S. 49).

Durch die Einbettung des Über-Ich in das Es kann man den paradoxen Satz vertreten, daß der normale Mensch nicht nur viel unmoralischer ist, als er glaubt, sondern auch viel moralischer, als er weiß (S. 67). „Das Es ist ganz amoralisch, das Ich ist bemüht, moralisch zu sein das Über-Ich kann hypermoralisch und dann so grausam werden wie nur das Es" (S. 70). So klärt sich die Vorstellung vom Ich: es stellt „die zeitliche Anordnung der seelischen Vorgänge her und unterzieht dieselben der Realitätsprüfung"; es hat einen gewissen Einfluß auf die Motilität; „es entzieht dem Es Libido, bildet die Objektbesetzungen des Es zu Ich-Gestaltungen um" und hat durch das Über-Ich Zugang zu den phylogenetischen Erfahrungen des Es (S. 72). Die Psychoanalyse betrachtet sich in diesem Rahmen selbst als „ein Werkzeug, welches dem Ich die fortschreitende Eroberung des Es ermöglichen soll" (S. 73). Sie kann aber nicht hinwegtäuschen über die Abhängigkeit des Ich vom Es, dem von drei Seiten die Angst droht: vom Es, vom Über-Ich und von der Welt.

II. Kritische Würdigung.

Vorbemerkung.

Bei der Beurteilung der ganzen Arbeit Freuds müssen wir beachten, daß sie nicht einen ohne weiteres zugänglichen Bau aus bekannten Elementen darstellt, sondern in der praktischen Erfahrung gewachsen ist und verlangt, daß sie erst kritisiert wird, wenn man selbst diese Erfahrung gemacht hat, also selbst analysiert worden ist, da man sonst das Unzugängliche nicht verstehen könne und nur zu leicht bei der Beurteilung eben dem Widerstand erliege, dem die Analyse selbst immer begegnet. Eine kritische Beurteilung darf aber doch, wenn sie das Ganze möglichst unvoreingenommen betrachtet, dort einsetzen, wo die analytischen

Schulen sich selbst kritisieren, ferner wo das uns gegebene Seelische erklärt werden soll, da dabei nicht gegen unmittelbare Tatsachen verstoßen werden darf, wenngleich damit über eine mögliche Vertiefung und Entfaltung dieser Sachverhalte selbst nichts ausgemacht ist, und schließlich dort, wo eine immanente Kritik des Weges selbst nach dem vorgelegten Material und dem eingeschlagenen Beweis- und Schlußverfahren möglich erscheint.

1. Richtige Ergebnisse.

Zur Beurteilung stellen wir zunächst die entscheidenden richtigen Ergebnisse zusammen:

1. Freud hat recht, wenn er sagt: „wir haben das Gebiet der psychischen Erscheinungswelt um ein ganz ansehnliches Stück erweitert und Phänome für die Psychologie erobert, die ihr früher nicht zugerechnet wurden" (Vorl. S. 55). Er hat die Psychologie als Wissenschaft vom Bewußtsein durch seine Ergebnisse endgültig gesprengt und damit den Zugang eröffnet zu einem riesigen Gebiet, dessen Erforschung durch seine Methode nur erst einen Anfang darstellt.

Daraus ergeben sich für das gesamte seelische Leben wichtige Ergebnisse:

a) Die große Rolle der Triebhaftigkeit für das menschliche Leben kam zur Geltung; innerhalb ihrer wurde der entscheidende Einfluß der Sexualität auf das ganze geistige Leben herausgearbeitet. Die Wirklichkeit des Menschen, wie sie der Krieg enthüllt hat, wird psychologisch zugänglich gemacht, dazu auch unbewußte Schlechtigkeit und unbewußte Güte angenommen.

b) Damit ist verknüpft, daß die reine Geistigkeit des Bewußtseins aufgegeben wird zu Gunsten des Anschlusses an die Biologie. Die enge Verbindung des Seelischen mit dem Leib wird besonders bei der Entstehung der Neurosen deutlich.

c) Die Dynamik des ganzen seelischen Geschehens, das nach außen wie in sich selbst in ständiger lebendiger Bewegung sich befindet, wird betont.

d) Schließlich wird damit die Sinnhaftigkeit des ganzen menschlichen Lebens auch in seiner Krankheit und in den neurotischen Symptomen zugänglich gemacht. Die seelischen Erscheinungen des Traumes, der Fehlleistungen usw. finden eine psychologische Erklärung.

2. Grenzen.

Um diese richtigen Ergebnisse völlig zu ihrem Recht kommen zu lassen, ist es nötig, auch die Grenzen aufzuzeigen.

1. Die Ergebnisse der Psychoanalyse sind an Kranken gewonnen worden und daher nicht unbedingt auf das normale Leben zu übertragen und auch nicht für alle Krankheiten gleich anwendbar. Es gibt einen Normalzustand, eine gesunde Harmonie zwischen Bewußtem und Unbewußtem, wie er ja eben durch die Analyse erreicht werden soll. Es kann sich also nicht darum handeln, daß aller Schmutz der menschlichen Entwicklung, der im Unterbewußten versunken ist, wieder ausgegraben werden darf, sondern aus ihm muß nur das wieder heraus, was zu unrecht, also „unnatürlich" dorthin verdrängt worden ist. Die ganze Tiefe, in welche die Analyse schließlich vorgedrungen ist, war ja nur nötig, um bei manchen schweren Neurotikern die letzten Verkrampfungen und Fehlleitungen aufzudecken, die bei ihnen schon in der frühesten Kindheit erfolgt sind; keineswegs ist es jedoch nötig, wenn man die grundlegende Bedeutung des Unbewußten für das Bewußte sieht und anerkennt, nun mehr als nötig bei einer gesunden Harmonie, das, was ohne jegliche Störung verarbeitet ist, wieder hervorzuzerren. Ganz frei wird ja kaum ein Mensch von irgend welchen Verdrängungen — sei es der Unmoral oder der Moral — sein. Es gehört notwendig zu der normalen Gesundheit, daß auch die Moral nicht verdrängt werden darf; es sollen ja gerade die lebens- und entwicklungsnotwendigen Entscheidungen, die sich beim Normalen im Bewußtsein und verantwortlich vollziehen dem verunglückten Neurotiker wieder zugänglich gemacht werden.

2. Es darf nicht vergessen werden, daß nur ein bestimmter Teil des Seelischen bei der Untersuchung durch die Analyse um ihres praktischen Interesses willen ins Gesichtsfeld tritt. Vor allem ist es beim Unbewußten selbst nur das zu unrecht Unbewußte, das Verdrängte, was die Analyse bei ihrer Praxis beschäftigt, damit ist aber nur ein bestimmtes Gebiet des Unbewußten behandelt. Ebenso ist es bei der Sexualität, die nur in bestimmten, nicht in allen Fällen diese Bedeutung hat.

3. Außerdem muß die Psychoanalyse ihre eigenen wissenschaftlichen Voraussetzungen erkennen und ihre Methode kritisch handhaben; dazu gehört auch die Erkenntnis der zeitgeschichtlichen Gebundenheit der Analyse.

4. Aus dem Gesagten folgt schließlich, daß die Begrenzungen des Stoffs und der Richtung der Forschung Vorsicht gegenüber einer Systematisierung erfordern.

3. Kritik.

Die Kritik setzt häufig damit ein, daß gesagt wird: es sei unlogisch von etwas „Unbewußtem" zu reden. Freilich erkennen wir nun in unserem Bewußtsein, aber wir können aus Wirkungen und Symptomen gleichsam von außen her das Unbewußte als eine zusammenhängende, für sich bestehende Wirklichkeit erschließen. Die Abwehr des falschen Einwandes gibt zugleich den Ansatz zu der notwendigen Kritik.

1. Freud beansprucht für sich, möglichst voraussetzungslos die Tatsachen sprechen zu lassen. Damit hat er auch wirklich die Befreiung vom engen Bewußtseinsbegriff erreicht, konnte aber nicht auch schon loskommen von seinen sonstigen psychologischen und allgemeinwissenschaftlichen Voraussetzungen. So kommt es, daß Freud psychologisch stark von Herbart abhängig ist: von ihm stammt die ganze Vorstellungsmechanik, die „Regungen", die sich „tummeln", die freiaufsteigenden Assoziationen, die Hemmung und Verdrängung der Vorstellungen und die Schwelle des Bewußtseins, um das Wichtigste zu nennen. Außerdem steht Freud unter dem Einfluß des naturwissenschaftlichen Wissenschaftsideals, das ihm eine gesetzmäßige Erfassung des Seelischen aus möglichst wenig Grundtrieben erstreben läßt, um die seelische „Mechanik" so begreifen und schließlich beherrschen zu können.

Nicht nur die Methode und die Begriffe, sondern auch der gegebene Stoff der Untersuchung ist zeitgebunden. Die Patienten bringen selbst zeitgebundene Erscheinungen in ihren Komplexen mit, und Freud wird bei ihrer Enthüllung und Auflösung von dem Kampf gegen die herrschenden Verdrängungsmächte, Kultur und Moral, wie sie ihm in seinen Patienten persönlich begegnen, geleitet. Man hat diese Zeit schon richtig als die der „Gartenlaube" gekennzeichnet, es ist eine Idealisierung des Menschen und seiner Welt, die allerdings gerade gegenüber dem Sexuellen, das daher Freud überall in den Neurosen und als Anlaß der Nervosität überhaupt begegnet, außerordentlich konventionell und prüde war, da man dieses Gebiet unnatürlich zu verschweigen suchte.

2. Das nächste Bedenken richtet sich gegen die versuchte Theorie- und Systembildung, welche die oben genannten Grenzen zum Teil überschreitet und eine falsche Verallgemeinerung der Tatsachen vornimmt.

Das führte zunächst zu einer Rationalisierung des Seelischen; nicht so sehr durch das Einsichtigmachen der Komplexe bei der Behandlung, das ja den Affekt trifft, sondern vor allem im Gesamtschema, das diese Affekte selbst und den ganzen Aufbau des Seelischen zu begreifen sucht. Dazu kommt eine Mechanisierung des Seelischen,

die dem Leben und vor allem der Irrationalität des Unbewußten nicht gerecht wurde. Das verdrängte Unbewußte, die Verdrängung selbst, der Durchbruch in der Neurose, das Wirken des Über-Ich — alles wird mechanisch verstanden, sodaß das rätselvolle Geheimnis und die unergründliche schöpferische Kraft des Seelischen und besonders des Unterbewußten nicht zur Geltung kommen kann. Die lebendige Dynamik wird nicht als Lebensprozeß, sondern als streng bestimmtes Geschehen, das gesetzmäßig abläuft, aufgefaßt.

3. Die meisten Bedenken erheben sich gegen die praktische Durchführung der Methode, da zu rasch in praktischen Erfolgen eine Bestätigung gefunden wird, ohne zu fragen, ob nicht auch eine andere Deutung möglich ist.

Diese Kritiklosigkeit ist gerade bei der Deutungsarbeit und der Auswertung der einzelnen Deutungen als sicherer Grundlagen für weitere Schlüsse zu beobachten, da so ein ganz eigenwilliges und abstruses System zustande kommen kann. (Dessoir vergleicht hier die Analyse mit der Kabbalistik, Jens. d. S. S. 380). Damit ist nichts gegen die Deutung als solche gesagt; denn der Zugang zum Sinn des Unterbewußten ist tatsächlich nicht anders möglich, umso nötiger ist eine kritische Untersuchung, ob nicht auch andere Deutungen möglich sind. Wenn durch Assoziationen ein Wort wieder auftaucht, das einem nicht einfallen will, dann weiß man wenigstens sicher, daß es das vermißte Wort ist; beim Traum ist das Grundelement vorher nicht bekannt: wenn wir daher an Hand der Einfälle den Traumsinn suchen, dann wird man wohl eine bestmögliche Deutung herausarbeiten können, aber nie völlige Gewißheit haben, ob damit der wirkliche unbewußte Traumwille getroffen ist. Das gilt vor allem für die fragwürdige Deutung der sogenannten Symbole.

4. Ungeklärt ist auch das Problem der Sexualität. Sie wird außerordentlich erweitert und um der Vereinfachung der seelischen Dynamik willen schließlich als Grundenergie angenommen, wobei sie freilich mit sich selbst im Kampf liegt und in einem ungeklärten Verhältnis zum Lebens- und Todestrieb steht. Besonders problematisch ist die Vorstellung von der sexuellen Entwicklung im engeren Sinn. Es ist ein großer Unterschied zwischen der Lust des Kindes und der des Erwachsenen, auch und gerade des in seiner Krankheit „infantil" gewordenen Erwachsenen.

Damit sind auch die Konsequenzen, die aus dem angeblichen kindlichen Oedipuskomplex für die Urgeschichte der Menschheit gezogen werden, in Frage gestellt. Sie leisten nicht, was sie sollen, da die Erklärung des kindlichen Konflikts mit dem Vater nur zurückgeschoben ist und wohl dessen Widerstand gegen das kindliche Begehren, nicht aber die folgende Reue, die Identifizierung und die Aufrichtung der Moral-

schranke nach der Erfüllung des Oedipuswunsches in der Urzeit verständlich gemacht wird. Noch fraglicher ist die damit zusammenhängende Erklärung der Entstehung der verdrängenden Instanzen: Religion, Kultur usw. Adlers Einwand, den Freud berichtet (Ges. Schr. S. 468) ist insofern durchaus berechtigt. Freud erklärt nur, wie jetzt im Wechsel der Generationen die Kultur die Verdrängung und Sublimierung und damit für die nächste Generation wieder die aus der Sublimierung entstehende Kultur bewirkt, nicht aber, wodurch ursprünglich die Kultur als solche entstand, da Eiszeit und Not nur der Anlaß gewesen sein können. Entweder wird so der Eigenwert der Kultur vernichtet und sie nur als Form der Sexualität verstanden, oder die Libido ist wirklich zu etwas Neuem sublimiert, das dann jedoch noch nicht erklärt, sondern zunächst in seiner Selbständigkeit anzuerkennen ist.

Wie unsicher diese Erklärungen sind, zeigt auch das Schwanken in der Auffassung von der verdrängenden Instanz. Zunächst ist es so, daß das bewußte Ich durch seine Entscheidung eine Schranke aufrichtet, an der das Moralische oder das Unmoralische verdrängt werden kann. Schließlich wird aber die Dynamik des Seelischen nicht mehr wertmäßig, sondern nur noch rein biologisch verstanden als das Widereinander von Lebens- und Todestrieb. Die Einbeziehung des Gewissens in das mechanische Spiel der Triebe, die ihm Form und Inhalt geben soll, führt sich selbst ad absurdum.

5. Besonders hervorzuheben ist, daß Freud das Phänomen der Angst nur ungenügend gerecht werden konnte, da, die Angst nicht aus Libidokonflikten zu verstehen ist. Dem Kind wird die Dunkelheit, wenn jemand spricht, nicht dadurch heller (Vorl. S. 422), daß es nun wieder ein Objekt für seine Libido gefunden hat, sondern dadurch, daß es sich nicht mehr allein einem unheimlichen, ungewissen Etwas ausgeliefert weiß, das es noch nicht zu übersehen und zu beherrschen vermag, weshalb ihm die Sicherheit seines Lebens bedroht erscheint. Vielleicht läßt sich die gesuchte Verbindung zur eigentümlichen neurotischen Angst so herstellen, daß für den Neurotiker und Nervösen überhaupt die innere Harmonie und Sicherheit gestört ist, sodaß ihm der innere Halt fehlt und er dadurch unsicher und „ängstlich" wird. Damit bekommt das ganze Gebiet der Angst, Anschluß an die religiöse Angst, das Schuldgefühl, wie es der Störung der Harmonie mit Gott durch die Sünde entspringt, da hier das Leben des Menschen noch in einem tieferen Sinn durch die Strafe bedroht ist. Hiermit ist die Beziehung der Analyse zur Religion an einem wichtigen Punkt in den Blick getreten, was uns veranlaßt, dieses Verhältnis, das für das Seelenverständnis seine Bedeutung hat, noch besonders zu untersuchen.

6. Die Religion muß zunächst Stellung nehmen zu der Beurteilung, die sie selbst von Seiten der Analyse erfährt. Die Annahme der Entstehung der Religion in der Vorzeit mag außer Betracht bleiben, wichtiger ist ihre Verbindung mit der Schranke der Verdrängung, welche die Psychoanalyse bei jener Annahme im Auge hat; denn die Religion ist tatsächlich mit der Moral verknüpft und an den ethischen Normen für das Leben des Ich interessiert. Wenn die Analyse nun um einer gewissen Berechtigung des Sexualtriebes willen gegen zu hohe Verdrängungsschranken Sturm läuft und sich dabei scheinbar oder ausdrücklich gegen die Moral und die Religion wendet und ihr „die Zukunft einer Illusion" prophezeit, dann darf die Religion nicht einfach ohne weiteres sich für gefährdet halten und nun die Analyse mit allen Mitteln verdammen, sondern muß erst prüfen, ob dieser Ansturm überhaupt die echte Religion oder nur eine unnatürlich verkrampfte Scheinmoral und Scheinreligiosität getroffen hat. Die Religion wird sich mit Recht gegen jeden ethischen Eudämonismus wenden und die volle Aufrechterhaltung sittlich berechtigter und geforderter Schranken verlangen. Sie wird sich dabei vor allem der Frage der Indifferenz der Analyse gegenüber Sittlichkeit und Religion zuwenden müssen, da die Analyse an sich ja nur eine Methode ist, um unnatürliche Verkrampfungen zu lösen, sodaß alles weitere dem Individuum, seiner Ethik und Religion überlassen bleiben könnte. Tatsächlich greift aber der Prozeß so tief in das Leben des Einzelnen ein, daß der weltanschauliche und ethische Einfluß des Arztes für den Patienten entscheidende Bedeutung gewinnen wird. Die Religion wird hier besonders auf eine drohende Verkrampfung des moralischen Willens achten und überhaupt betonen, daß nicht unnötig und ungesund das Unbewußte wieder bewußt gemacht werden darf. Sie weiß, daß erst die volle Harmonie von Geist und Körper den Adel des Menschen ausmacht, und ein gesundes sittliches und gläubiges Leben am wenigsten in Gefahr kommt, neurotisch zu erkranken, sondern unwillkürlich einen erziehenden Einfluß auch auf das Unterbewußte ausübt.

Schwierig ist das Verhältnis dadurch, daß nervöse Verkrampfungen oft religiös gefärbt sind. Die Religion darf dabei nicht vergessen, daß es unnatürliche — gesetzlich überhöhte nicht wirklich ethisch-religiöse — Schranken gibt; wenn ein Mensch unter ihnen leidet, ist auch leicht sein Schuldgefühl und seine religiöse Ethik, zu der er sich zwingen will, verkrampft und ungesund. Wenn sich daraus vollends dem Bewußtsein unzugängliche Neurosen entwickelt haben, kann eine unmittelbare religiöse Einwirkung von diesem Menschen schwer erfaßt und verstanden werden. Darum ist in solchen Fällen der Analyse das Recht zu geben, diese Verkrampfung zu lösen; dabei hat aber die Religion die Pflicht, diesem Men-

schen, der nun wieder frei wird, die richtigen Schranken zu zeigen und ihm die Kraft zu ihrer Einhaltung zu geben. Es ist von der Religion aus gesehen ein großer Unterschied, ob eine derartige Verkrampfung gelöst wird oder ob ein Mensch seine durch wirkliche Sünde entstandene Angst in der Analyse loswerden will. Ersteres ist religiös möglich, da es geradezu dazu hilft, den Menschen vom Schein zu befreien und die Wahrheit finden zu lassen; Letzteres aber versucht, vor der Wahrheit zu fliehen und eine wirkliche Schuld aufzulösen, die doch nur vergeben werden kann und so allein dem Menschen die gesuchte „Erlösung" verschafft.

So wird der Ertrag der Psychoanalyse deutlich. Freud hat den alten Rahmen gesprengt und von seiner ärztlichen Erfahrung aus auch für die wissenschaftliche Erforschung des Seelenlebens eine neue Basis erreicht. Seine Zeit hat zunächst nur ihre eigene Enthüllung gesehen und gemeint, mit der Beseitigung ihrer Unnatur solle auch das wirkliche Recht und die Freiheit des Geistes und die Moral angetastet werden; freilich hat auch Freud in seinen Voraussetzungen dieser Zeit weithin selbst noch verhaftet im Kampf dagegen einseitig den Trieb und die Sexualität betont. Noch mehr als er sind manche seiner Schüler in diesen Fehler verfallen und haben damit die Analyse verdächtigt. Freud selbst ist nicht der Prophet, der schon weitergeführt hätte zum Reichtum des Lebensgeheimnisses, sondern selbst noch rational gebunden; er hat den Weg freigemacht für das Neue, das gesünder ansetzen kann und so die Art einer Analyse, die gegenüber den Symptomen einer unnatürlichen Zeit selbst zum Zeitsymptom geworden ist, in sich aufzuheben vermag.

III. Das Seelenverständnis.

Wir mußten die Anschauungen Freuds ausführlicher darstellen und kritisieren, da bei dieser psychoanalytischen Arbeit im neuerschlossenen Gebiet nicht schon ein metaphysischer Abschluß uns vorliegt, sondern das Ganze der Methode und ihrer Ergebnisse auf die Erfassung des gesamten Seelenlebens hin angesehen und geprüft werden muß und dann erst gefragt werden kann, was damit für ein mögliches Seelenverständnis geleistet worden ist.

Da die Analyse zunächst rein praktisch orientiert war, war es nicht nötig, vom Wesen der Seele zu handeln, aber auch beim endlichen systematischen Abschluß finden wir nicht ein besonderes Interesse für das Wesen der Seele sondern nur für den Ablauf des seelischen Geschehens. Die praktische analytische Arbeit wie die Theorie setzen aber immer schon die in ihnen gegebene Einheit des seelischen Ge-

schehens voraus. Die Theorie hält sich innerhalb des Seelischen und liefert daher einen neuen Beitrag zum Verständnis des Ganzen, was der Möglichkeit eines besonderen Seelenverständnisses zu- oder abträglich sein muß. Daher haben wir Grund, die analytische Arbeit mit unseren Grundfragen zu prüfen.

1. Das Verhältnis von Seele und Bewußtsein erfährt eine radikale Wandlung. Die Gleichsetzung der Seele mit dem Bewußtsein wird völlig aufgegeben. Für das Verständnis der Seele ist die Zugehörigkeit des Unterbewußten zu ihrem Gebiet wieder erschlossen. Dabei wird allerdings dieser Gewinn eingeschränkt und nicht ausgenützt durch die Rationalisierung des Seelenlebens, die besonders im Unbewußten die schöpferische Irrationalität nicht zur Geltung kommen läßt. Aber die Tatsachen zwingen doch dazu, eine Fülle seelischen Geschehens in den Blick zu bekommen, das seither in seinen Verschlingungen und seiner Eigenart nicht beachtet worden ist.

2. Die Beziehung von Seele und Leben könnte daraus einen Gewinn ziehen, daß das Seelenleben — allerdings in mechanistischer Verarmung — als dynamischer Prozeß gefaßt wird, der von Mechanik und Determinismus befreit als Lebensvorgang sich verstehen ließe.

3. Die Aufgabe des einseitigen Bewußtseinsstandpunktes hat zur Folge, daß auch die Beziehung der Seele zum Leib wieder enger gefaßt werden kann. Das Bewußtsein ist über das Unbewußte mit dem Leib verbunden, wobei besonders die Triebe eng verknüpft sind mit dem biologischen Geschehen. So wird der Zugang zur ursprünglichen leibseelischen Einheit gewonnen, bei der nicht nur eine Wechselwirkung, sondern eine viel unmittelbarere Verquickung sich findet.

4. Die Beziehung von Seele und Geist wird nur indirekt getroffen. Vom Geist ist noch weniger als von einer Wesenheit die Rede; aber das Geistige selbst ist doch eng verbunden mit dem Über-Ich, und hier eröffnet sich nun die allerdings in der Analyse noch versperrte Möglichkeit, durch den Zusammenhang des Über-Ich mit dem Es, dem Unbewußten, auch den Geist mit der schöpferischen Seele in Beziehung zu setzen; denn das Über-Ich sowohl wie auch das Bewußtsein, die ja beide mit dem Geist irgendwie verbunden sind, werden dabei getragen von der viel ausgedehnteren und triebmächtigen Schicht des Es — also der Seele, wenn man will.

5. Da jedoch die Analyse bei allen diesen Beziehungen nirgends eine bestimmte Vorstellung der Seele entwickelt, sondern das durchaus offen läßt, und wir so nur grundsätzlich die neue Sicht für ein mögliches Seelenverständnis prüfen können, wird der mit der Seele ja eigentümlich verwandten und in der Analyse erörterten Vorstellung vom „Ich"

eine wichtige Bedeutung zukommen. Dabei taucht zuerst die Frage der Icheinheit auf, die zerstört zu werden scheint durch die Teilung des Ich in verschiedene relativ selbständige Teil-Iche. Aber hier dürfen wir nicht vergessen, daß es sich um differenzierende Erklärungen innerhalb des seelischen Ablaufs handelt und letztlich doch immer die Harmonie als die richtige Verfassung des Ich verstanden wird. Allerdings wird das Ich aus seinem beherrschenden Mittelpunkt gerückt, der Schwerpunkt des Gesamt-Ich verschiebt sich vom bewußten Ich zum unbewußten Über-Ich und zum Es, das ja auch zum Ich gehört. Diese Verschiebung bedeutet einen Gewinn für die Möglichkeit eines richtigen Seelenverständnisses; daß das Ich von der Seele gelebt wird, könnte eine Wahrung des geheimnisvollen Lebensbereiches der Seele sein der unser ganzes menschliches Sein trägt und es von seinen Trieben bis zu seiner schöpferischen Kraft umgreift. Die Wahrung der Freiheit und Verantwortung der Seele ist durch die entsprechende Annahme eines Gesamtprozesses noch nicht gefährdet; sie wird aber durch das Verständnis des Seelischen aus einer mechanischen Gesetzmäßigkeit unmöglich gemacht. Dafür ist durch die Beobachtung der Tatsachen ein Zugang zur Individualität und dem Schicksal der Seele gewonnen worden, das freilich nicht in so künstliche Deutungen der Gesamtentwicklung hineingestellt werden darf, wie Freud es für möglich hält. Auch die Angst in ihrer lebensunmittelbaren Bedeutung wird erkannt (wir reden nicht umsonst von Seelenangst) und mit dem Todesschicksal verbunden. Das biographische Ich rückt in den Mittelpunkt und wird zum Gegenstand der Psychologie und besonders der Therapie. Das Ich soll in seiner geschlossenen Lebens- und Handlungseinheit verstanden werden; es eröffnet sich der Blick auf eine neue Anthropologie, bei der die Seele und ihr Schicksal als die Einheit des ganzen Menschen, den sie mit Leib und Geist zum lebendigen Individuum macht, im Mittelpunkt stehen müßte.

Wir sehen also, daß durch den Tatsachenbereich, den die Analyse zugänglich gemacht hat, eine außerordentliche Vertiefung der Möglichkeit eines richtigen Seelenverständnisses gegenüber der zeitgenössischen Psychologie erreicht worden ist, daß aber auch die oben entwickelte Kritik hier gilt, da falsche Erweiterungen und vor allem unsachgemäße Begriffe und Voraussetzungen sich auch für das Seelenverständnis hemmend auswirken müssen. So ist es auch hier deutlich, wie Freud sachlich die neue Basis erschlossen hat, aber doch an die naturwissenschaftliche Tradition gebunden blieb. Das mag abgesehen vom praktischen Interesse, das ihn leitete, mit ein Grund gewesen sein, daß er selbst die grundsätzliche Besinnung auf das Wesen der Seele in der neuen, nun eröffneten Sicht nicht in Angriff genommen hat.

B. Die Individualpsychologie.

I. Alfred Adler.

1. Die Hauptzüge seiner Psychologie.

Adler hat sich so sehr von der Analyse getrennt, daß er seiner Psychologie den neuen Namen „Individualpsychologie" gegeben hat. Gegenüber der Vielfalt der Triebe, die bei Freud im Menschen gegeneinander wirken, betont er die Einheit des Menschen, ja noch mehr: die Einmaligkeit des Individuums, seine Individualität (Saupe S. 364). Diese Individualpsychologie macht gerade die menschliche Normalentwicklung zum Thema. Ihr Gegenstand ist nicht eigentlich mehr die Analyse als solche, sondern die Gesamtentwicklung des Menschen. Ausgegangen ist sie von einer neuen Fassung des Leib-Seeleproblems, indem Adler in seiner ersten selbständigen Schrift eine „Studie über Minderwertigkeit von Organen" (1907) lieferte, die nachwies, „daß das Kind die Wertigkeit und Tauglichkeit seines Organismus erlebt und in einer Stimmungslage eines länger währenden Minderwertigkeitsgefühles zu einem Gefühl der Vollwertigkeit, der Totalität, der Überlegenheit über die Schwierigkeiten der Natur und der sozialen Verhältnisse zu gelangen trachtet". Damit ist schon das ganze Programm gegeben. Der Mensch wird nicht kausal nach seinen Trieben oder Anlagen verstanden, sondern final nach seiner Einstellung zum Leben. Diese erhält ihre entscheidende Prägung in der Kindheit. Das Kind entwickelt einen „Lebensstil", der es dann so beherrscht, daß mit seiner genauen Kenntnis das ganze Verhalten des Menschen sich voraussehen ließe; das Kind strebt so nach einem „fiktiven Endziel" (l. c. S. 364). Dabei stehen sich zwei Bestrebungen gegenüber: der Lebensprozeß des einzelnen Kindes und der der Gesamtheit. Das Kind muß sich einordnen in den Lebensprozeß, wobei es sich zu behaupten sucht und auf Grund seiner natürlichen Unterlegenheit ein Geltungsstreben entwickelt, das sich durchzusetzen sucht. Es kommt nun alles darauf an, daß das richtige Verhältnis gefunden wird zwischen Ich und Umwelt, ein richtiger Lebensstil sich entwickelt, der das Streben nach Macht so ordnet, daß es Erfüllung finden kann, ohne in Konflikt zu kommen mit der Außenwelt, da sonst das Minderwertigkeitsgefühl verewigt würde. So wird diese Psychologie vorwiegend zu einer Psychologie der sozialen Einstellung: „Wir verstehen unter Seele, Psyche, einen sozialen Zusammenhang und eine soziale Bewegung" (T. d. Indiv. Psych. II, S. 181). Der Einzelne soll in seiner Entwicklung eingegliedert werden in die Gesamtentwicklung. Die Neurose ist dann verstanden als eine Flucht des Lebens vor sich selbst,

eine Flucht in die Krankheit, „um sagen zu können: ich habe meine Lebensaufgaben nicht lösen können, weil ich mit diesen Dingen so überbürdet war" (l. c. I, S. 75). Das Persönlichkeitsstreben, das sich unten weiß und doch oben sein will, ist von dieser ganzen Problematik zu erlösen und einem Gemeinschaftsgefühl zuzuführen, bei dem schließlich das Glück aller das größte Glück des Einzelnen ist und allen Menschen gleichmäßig durch gute Schulung, ungebrochenen Mut und richtiges Training höchste Leistungen ermöglicht werden (Saupe S. 370). Das Ziel der tragenden schöpferischen Kraft ist durch Kompensationen und Sicherungen „eine Balancierung im Kräftespiel Mensch-Erde-Gesellschaft herzustellen" (l. c. S. 366). Diese „Wissenschaft einer Menschenkenntnis" zielt also theoretisch: auf eine Erfassung des gesamten Lebensstils eines Menschen, der sein individuelles und soziales Verhalten verständlich macht; und praktisch: auf eine harmonische Gestaltung dieses Lebensstils, eine Ermutigung des Menschen, vor allem des Kindes, insbesondere des schwächlichen Kindes, zu einer gesunden Lebensaktivität, zu einer sozialen Gestaltung und Einordnung seines aufstrebenden Machtwillens, damit es Konflikte vermeidet und glücklich dem Ganzen und seinen Endzwecken dient. Das alles hat einen grundlegenden G l a u b e n a n d a s L e b e n zur Voraussetzung.

2. K r i t i s c h e W ü r d i g u n g d e r E i g e n a r t.

Das Erklärungsbedürfnis der Freudschen Analyse hatte für die Dynamik des Seelischen die Triebe fast vermenschlicht, ja dämonisiert; hier wird vom ursprünglichen Leben des Menschen aus verstanden, daß „Triebe" ohne Ziel keinen Sinn haben und der Mensch als einheitliches Wesen erst aus seiner Finalität zu begreifen ist. Mit dieser ganzheitlichen Betrachtung ist besonders die einseitige Rolle der Sexualität zurückgewiesen, allerdings dafür in der Durchführung der Individualpsychologie eine in ihrer Ausschließlichkeit ebenso einseitige Lebensbetrachtung eingeführt. Die Individualpsychologie steht zudem zunächst völlig n e b e n der Analyse, sofern die Analyse in ihrer Tiefenerklärung gleichsam eine vertikale Psychologie sein will, die den Menschen in seinem inneren architektonischen Aufbau und dem Gegeneinander seiner Strebungen begreifen will, während Adler diesen Menschen als ganzen in die horizontale Beziehung zu den anderen Menschen und zu seiner Welt hineinstellt. Die innere Struktur des Einzelnen ist dabei nur insoweit von Wichtigkeit, als angenommen wird, daß bei dem inneren Widerstreit verschiedener Möglichkeiten der Machtwille tatsächlich beherrschend die Einstellung des Menschen bestimmt. Adler trifft mit seiner Betonung

der Einheit des Menschen die Analyse also nur dort, wo sie ihre Grenzen überschritten, den Sexualtrieb verabsolutiert und eine deterministisch-kausale Betrachtung des Seelenlebens als eines Triebmechanismus durchzuführen versucht hat. Insbesondere wird so jene einseitige Auffassung der Kindheit jetzt aus dem Leben heraus korrigiert und das Wachstum des Kindes als ein Aufstreben zum Selbständigseinwollen erfaßt. Damit ist die neue Kunde vom Menschen, die für die Analyse das Ziel hätte sein sollen, durch den neuen Ansatz von vornherein in Angriff genommen. Es entsteht ein wichtiger Beitrag zur Anthropologie der totalen menschlichen Persönlichkeit, deren biographisches Ich in seinem Schicksal innerhalb der Gemeinschaft erfaßt wird. Damit ist jedoch nur erst ein Anfang gemacht, der mit dem Optimismus, von dem das Ganze getragen wird, eine gewisse Vereinfachung des Lebensproblems in sich trägt.

II. Fritz Künkel.

1. Die Begründung seiner Charakterologie.

Künkel hat die Arbeit Adlers fortgeführt und vertieft. Er macht den Charakter ausdrücklich zum Thema der Untersuchung und beschäftigt sich so mit dem gesamten empirischen Menschen: „der Gegensatz ‚seelisch und körperlich' wird durch den Begriff ‚Charakter' zu einer organischen Einheit zusammengefaßt" (Einf. Vorw. S. III). Und Charakter hat der Mensch, weil er in besonderer Weise Subjekt und Objekt ist. Das Subjekt ist dabei das innerste Ich, das wir nie fassen und zum Objekt machen können. Auch die Innenwelt und ihre innersten Regungen bleiben vom Subjekt aus gesehen noch außen. Dieses Subjekt gehört also nie der Welt an, sondern steht ihr immer gegenüber im Verhältnis des Subjektes zu seinem Objekt. Daher kann man „nie einen anderen Menschen, sofern er Subjekt ist, zum Objekt machen" (l. c. S. 10). Außer er macht sich selbst zum Objekt; denn das „Subjektsein" meint nicht nur die psychologische Bestimmung der Unfaßbarkeit des Ich, das denkt, fühlt, weiß usw. und diese seine Nichtobjektivierbarkeit ja nie verlieren kann, sondern hiermit verbindet sich nun die Eigentümlichkeit der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen. Eben der psychologische Tatbestand, daß das Ich nicht zum Gegenstand werden kann, deutet an, daß der Mensch auch in seinem inhaltlichen Ich-Leben selbständig und frei sein soll. Davor kann er aber fliehen, sich der Verantwortung entziehen und sich so selbst zum Objekt machen, indem er andere für sich denken, handeln und urteilen läßt. So wird die psychologi-

gische Unzulänglichkeit des Ich verbunden mit der charakterologischen Freiheit seines Lebens in der Auseinandersetzung mit sich selbst und seiner Welt. Dadurch, daß der Mensch hineingestellt ist in die Welt ,in die Gemeinschaft mit anderen Subjekten, muß er aber doch in gewisser Weise Objekt sein und wahrt in dieser Hinsicht seine eigentliche Subjekt-Freiheit eben so, daß er dieses notwendige Objekt-Sein von sich aus bejaht.

Damit wird nun die innerste Dialektik des Lebens selbst, als eine „vitale Dialektik" zum Thema gemacht und verstanden, daß für das Subjektive ein ganz neuer Ansatz gewonnen werden muß. Damit ist der alte Dualismus überwunden; es wird nicht etwa nur der Akzent verlagert vom Objektiven aufs Subjektive, sondern mit einer Synthese eingesetzt:

> „Die wissenschaftliche Lage unserer Zeit ist gekennzeichnet durch die Tatsache, daß das Subjekt gleichzeitig seine Tarnkappe und seine Herrscherkrone abgelegt hat. Weder die schrankenlose Übermacht, die ihm im philosophischen Idealismus, noch auch das verborgene Verbrecherdasein, das ihm im naturwissenschaftlichen Materialismus als Rolle zugeteilt worden war, ließ sich auf die Dauer aufrecht erhalten. Beide Standpunkte, die sich uns als die verschiedenen Formen des Individualismus enthüllt haben, mußte einer höheren Synthese Platz machen. Das wichtigste Merkmal dieser Synthese ist die gleichzeitige Anerkennung von Subjekt und Objekt. Ihr wichtigstes Problem heißt: wie kann die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, oder, was dasselbe ist, zwischen Lebendigem und Totem gedacht werden, so daß dieser einerseits unaufhebbare Dualismus doch andererseits zur Einheit unserer wirklichen Welt zusammengefaßt wird" (vit. Dial S. 21).

Der radikale Bruch mit der alten Fragestellung ist vollzogen und die ganz neue Möglichkeit, von der Totalität des menschlichen Seins aus das Wesen des Menschen und seiner Seele im besonderen zu verstehen, auch grundsätzlich begründet. „Das Leben wurde wieder ein irdischer, erforschbarer und doch durchaus nicht mechanischer Vorgang. Es erschien nicht mehr als eine komplizierte Form des Toten und war auch nicht mehr ein verirrtes Stück des Jenseits, sondern ein empirischer Tatbestand, an dem es zu arbeiten galt." (l. c. S. 23). Diese Arbeit wird von der Charakterkunde in ihrem Kern, in der Frage der Lebensgestaltung und Lebensverantwortung aufgenommen. „Die Wirklichkeit ist ein überpersönliches Ineinandersein von Subjekt und Objekt... und ich bin, weil ich Anteil habe an jenem

Ineinandersein und zwar gleichzeitig als Subjekt und als Objekt" (l. c. S. 26). Wie diese Wissenschaft nicht mehr vom Subjekt abstrahiert, so darf sie auch seine Erfahrung nicht vernachlässigen, denn nur aus der Erfahrung haben wir Kenntnis vom Subjekt, das ja nie selbst, sondern immer nur an seiner Grenze gefaßt werden kann: so wird die Charakterkunde eine herkologische oder nonische Wissenschaft, welche die Belastungsgrenzen des Subjekts in seinem Verhalten zu den Objekten erforscht (Vit. D. S. 31).

Entsprechend dem erreichten neuen umfassenden Ansatz darf die Begriffsbildung nicht mehr einseitig objekt-orientiert und naturwissenschaftlich sein wie bei Freud, aber auch nicht einfach subjektorientiert wie noch bei Adler, sofern er die menschliche Person zum Ausgangspunkt nimmt.

> „Die erste wird kausal sein und als Grundbegriff die unpersönliche Energie verabsolutieren, die zweite wird bei finaler Orientierung als Grundbegriff das lebende Individuum zum Ausgangspunkt nehmen. Wir werden aber zu dem Versuch gezwungen sein, beide Standpunkte in einer Synthese zu vereinigen, und so die beiden genannten individualistischen Begrenzungen des Wissens zu überwinden." „Als Form der Charakterkunde ergibt sich dann das dialektische Ineinandergreifen von kausalen und finalen Zusammenhängen und als Grundbegriff das Lebewesen, welches Subjekt und Objekt zugleich ist" (Vit. D. S. 34).

So können wir die neue Begründung einer Charakterkunde zusammenfassen. Gegenstand der Untersuchung ist der ganze Mensch und zwar der in den Lebensprozeß hineingestellte Mensch. Sein Charakter formt sich durch die Beziehungen, in die er zu sich selbst, den anderen Menschen, den Objekten und dem Lebensprozeß als ganzem tritt. Diese Beziehungen bilden die vitale Dialektik, die in ihrer Notwendigkeit am besten darin zum Ausdruck kommt, daß der Mensch Subjekt und Objekt zugleich ist. Die Methode der Untersuchung muß versuchen, die Dialektik wirklich zu erfassen, falsche Objektivierung oder Subjektivierung zu vermeiden und daher eine Grenzbestimmung zu erreichen, indem sie nicht das Subjekt selbst, wohl aber seine Beziehung in der Dialektik, d. h. seine Verhaltungsweisen als die Grenzen seines Subjektseins betrachten kann. Die Dialektik ist eine transitive gegenüber der Umwelt und eine intransitive als Auseinandersetzung des Lebewesens mit sich selbst und schließlich die Verbindung beider in der eigentlichen „vitalen Dialektik".

2. Die Hauptlinien der Durchführung.

Das menschliche Leben muß also final betrachtet werden; es ist nicht nach seinen Ursachen sondern nach seinen Zielen zu befragen. Dabei weisen jedoch die bewußten Ziele immer weiter über sich selbst hinaus, sodaß man schließlich bei der Annahme einer infinalen Zweckpyramide landet.

> „Hier liegt der wichtigste Fortschritt der neueren Charakterkunde gegenüber allen früheren Anschauungen; der Mensch ist der Träger seiner Ziele und Zwecke, ja er ist nur vorhanden, sofern er Ziele und Zwecke in sich trägt. Aber die Pyramide seiner Zwecke hat einen Gipfel, der sich im Unendlichen verbirgt... der Sinn der Finalität ist das Infinale, der Endzweck ist unendlich" (Einf. S. 8).

Die Zwecke sind letztlich mit dem Leben identisch; so ist auch bei Künkel der Glaube an das Leben der tragende Grund. Das Leben rächt sich, wenn wir uns seinen Zwecken mit unseren Zielen nicht einordnen, und das Leben lebt sich harmonisch auch in unserem Leben aus, wenn wir mit ihm übereinstimmen. Wenn ein Mensch oder auch eine Klasse, ein Volk sich der Zweifelhaftigkeit, also dem Leben, eingefügt und sein Subjekt — und zugleich Objektsein auf sich genommen und seine eigenen biologischen Schranken (Tod!) anerkannt hat, dann ist das „sachlich". „Zweck jeder sachlichen Funktion ist der Dienst an der Welt (am Objekt)". Wenn ein Mensch dort, wo er Subjekt sein soll, sich zum Objekt macht und dort, wo er Objekt sein soll, es nicht sein will und das Subjektsein der andern nicht anerkennt, dann ist das „ich-haft". „Zweck jeder ichhaften Funktion ist der Dienst am Ich (am Subjekt)" (Einf. S. 13). Beide Seiten der Ichhaftigkeit: das Obenbleibenwollen und das Sichuntenglauben schlagen ständig ineinander um, was zur Reizbarkeit des ichhaften Menschen führt, da der Ichhafte die Harmonie mit dem Infinalen verloren hat. Da der Ichhafte den anderen falsch behandelt, wird er von ihm entsprechend behandelt und so noch mehr in seine Ichhaftigkeit hineingetrieben. Dieser „Teufelskreis" führt ihn ins Leiden, und wird so zur „Schicksalsmasche", die ihn zum Klärungsprozeß führt, der mit dem Zusammenbruch der Ichhaftigkeit beginnt und sich vollzieht in den Stufen der Einsicht, des Eingeständnisses und der Bejahung der Wirklichkeit (vgl. Einf. S. 128 ff.). So wird der Mensch, wenn er sich in die Krisis führen läßt, vom Leben selbst in die Schule genommen und zur lebensgemäßen Haltung, zur Sachlichkeit, erzogen. Die Heilung ist ein schöpferischer Prozeß, bei dem die „Arbeit am Charakter" durch den Arzt in einer Analyse nur die Rolle einer Geburtshilfe spielen kann (vgl. Arb. am Char. S. 154).

Was mit dieser Arbeit Künkels auf der Linie Adlers und über ihn hinaus zum Seelenverständnis beigetragen ist, soll in einer Zusammenfassung deutlich werden.

III. Ergebnis.

Wir können die Beurteilung zusammenfassen unter der Frage nach dem Verständnis der Seele.

1. So wenig wie bei Freud finden wir bei Adler und Künkel eine Seelenlehre im eigentlichen Sinn. Während aber Freud außer der Erweiterung der Erkenntnis vom Seelischen wenigstens versucht hatte, eine Erklärung des Menschen in seinem inneren Aufbau zu geben, wird hier das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft und die Rückwirkung dieses Verhältnisses auf den Einzelnen erörtert. Damit aber, daß als die bestimmende Kraft des einzelnen Menschen das Machtstreben angenommen wird, ist doch eine sachliche Korrektur Freuds und so ein (freilich auch einseitiger) Beitrag zum Verständnis der Seele gegeben. Dabei wird die freie, verantwortliche und zielgerichtete Art des menschlichen Lebens anerkannt, und der Mensch als ganzer in seiner besonderen Individualität und seinem Schicksal zum Gegenstand der Psychologie gemacht.

2. Während Adler den Weg der Praxis geht und die Gesetzmäßigkeit der Aktionen und Reaktionen der einzelnen Individuen in ihrem Lebensstil, sowie dessen Zweckmäßigkeit in der Harmonie mit dem Lebensganzen nachzuweisen sucht, erkennt Künkel, daß damit ein neuer Boden betreten ist, der auch wissenschaftlich-methodisch neu fundiert werden muß. Da der alte Dualismus bereits im Menschen den Geist als Subjekt dem Körper als Objekt entgegensetzte, muß Künkel nun doch mehr als Adler diesen inneren Aufbau des Menschen berücksichtigen, da das Ich als Subjekt nicht umsonst vom Körper getrennt worden war. Freilich war es falsch, diese Trennung zu verabsolutieren, statt die innere Einheit des Menschen selbst und seine Selbständigkeit gegenüber der Welt zu sehen. Daher entwickelt nun Künkel seine transitive und intransitive Dialektik, die den leib-seelischen Menschen als zusammengehörig der Welt gegenüberstellt, aber auch der Trennung innerhalb des Menschen gerecht zu werden sucht. Auf dieser Grundlage erhebt sich jedoch bei ihm ausdrücklich nicht eine Psychologie, was erst noch eine Aufgabe für sich wäre, sondern eine Charakterologie, die nicht das Seelische für sich, sondern das Subjekt in seiner Beziehung zum Objekt und zum

Lebensprozeß untersucht. Es hat natürlich seinen guten Grund, daß, nachdem einmal die Ganzheit des Menschen und die sich an ihr abspielende vitale Dialektik gesehen war, zunächst eine Charakterologie sich entwickelte; denn die entsprechende Psychologie müßte ja selbst diese neugesehene Gesamtwirklichkeit, wie sie die Charakterologie mit ihrer Totalität erfaßt, zur Grundlage nehmen, um abstrahierend bzw. in bestimmter Richtung vom Ganzen ausgehend, ihre spezielle Wissenschaft zu entwickeln. So ist uns für unsere Frage auch bei Künkel nur die indirekte Antwort aus der Art der methodischen Grundlegung, die bei ihm neu ist, und aus der praktischen Durchführung, die im wesentlichen mit Adler übereinstimmt, gegeben.

3. Da Künkel so Adler mit umfaßt, können wir das Ergebnis an ihm verdeutlichen.

a) Bei der Grundlegung der Methode ist für ein mögliches Seelenverständnis die Ganzheitsbetrachtung des Menschen wichtig. Er wird als lebendige, psychophysische Einheit verstanden, die nicht kausal sondern als final orientierter Lebensprozeß erklärt werden darf. Dazu kommt gerade beim methodischen Ansatz der Dialektik im eigentlichen Sinn das Erfassen des Geheimnisses des Ich, des Subjekts, das eben nicht erfaßt werden kann, sondern nur nonisch zu bestimmen ist. Sofern dieses Ich, wie wir anfangs schon entwickelten, eine besondere Beziehung zur Seele hat, ergibt sich auch für sie die Möglichkeit, sie als unfaßbares Geheimnis, das man nur in seinen Lebensäußerungen und -beziehungen „begreifen" kann, zu verstehen.

b) Ein weiteres positives Moment liegt in der Beziehung der Gesamtheit des Individuums zum Lebensprozeß, sofern es ursprünglich mit ihm verbunden gedacht ist, die Möglichkeit einer Entfremdung besteht und die Heilung erst wieder in der Harmonie erreicht wird.

c) Die Ganzheit des Individuums selbst wird frei und verantwortlich angenommen, kommt dabei allerdings mit der Allmacht des Lebensprozesses in Konflikt. Hier zeigt es sich als Mangel, daß das eigentliche Problem der Seele und der inneren Schichtung des Menschen nicht erörtert wird, da die Seele ein Bindeglied zwischen den bewußten Zielen des Individuums und der infinalen Zweckpyramide des Lebensstromes, die das Individuum ja nicht nur sich übergeordnet, sondern auch in sich haben soll, bilden könnte.

d) Hiemit berührt sich die Problematik der Einsicht, da oft der Anschein erweckt wird, als ob die Irrationalität des Lebensprozesses durchbrochen und dem Menschen eine vernünftige Lebenslinie einsichtig gemacht werden sollte.

e) Schließlich hängt die Frage der Einsicht zusammen mit einer anderen Grenze, mit der ungenügenden Befassung mit dem Problem der Schuld. Wie die geistigen Werte überhaupt, so tritt auch Religion und Moral zurück vor dem Lebensprozeß. Da Adlers Optimismus wie auch Künkels tieferer Glaube an das Leben in diesem eine Harmonie sehen, wird die Störung durch falschen Lebensstil oder Ichhaftigkeit zu einer Frage der besseren Einsicht, da ich damit, daß ich dem Objekt diene, also sachlich bin, meinem eigenen wohlverstandenen Interesse am besten genüge. Bei Künkel taucht hier anläßlich der Störung der Sachlichkeit die Frage der Verschuldung auf. Aber das Leiden ist auch nicht nur Folge der Ichhaftigkeit, sondern zur Sachlichkeit gehört eine gewisse Leidensbereitschaft, die das ständige „Stirb und Werde" auf sich nehmen muß. Dieses Leiden steht dann im Dienst des Lebens und wird dadurch zu einem beglückenden Eingebettetsein in sachliche Lebensnähe. So wird nicht geklärt, ob denn Schuld und Ichhaftigkeit sich decken und ob dann alle Ichhaftigkeit — Schuld in Sachlichkeit umgewandelt werden kann, oder ob nicht auch Sachlichkeit noch sündig sein kann, so daß Ichhaftigkeit und Sachlichkeit vielleicht nur Formen sind, in denen sich das einemal Versündigung und ihre Vergebung, das anderemal Irrtum und einsichtige Lösung oder beider Mischung sich ausdrückt. In unserem Zusammenhang kann dies nur als Frage ausgesprochen werden.

Es bleibt das Verdienst, daß Seele und Leib in ihrer Einheit und ihrem Schicksal zum Gegenstand wurden und die Notwendigkeit einer besonderen, sachgemäßen Methode begründet ist.

C. Carl Gustav Jung.

1. Der Weg seiner Analyse.

a) Anknüpfung.

Während bei Freud der Mensch vorwiegend von seinen inneren Konflikten, bei Adler und Künkel von seinen sozialen Problemen her verstanden war, erhebt Jung den Anspruch, den Standpunkt von Freud und Adler in seine Psychologie einbezogen und so eine höhere Einheit erreicht zu haben.

Die Verdrängung und das Unbewußte behalten dieselbe Stellung wie bei Freud; auch die Rolle der Sexualität, der Liebe im

weiteren Sinne, wird um der praktischen Erfahrung willen voll anerkannt, da diese Konflikte „von fundamentalster Bedeutung für das menschliche Leben sind“ (Das Unbew. S. 28). Die Neurose entsteht aus dem Konflikt zweier Tendenzen, wobei der Widerstand nicht nur ein Felsen im Strom, sondern selbst ein aktiver Gegenstrom ist (vgl. Wandl. u. Symb. S. 167). Bei der ausgebildeten Neurose ist die eine dieser Tendenzen unbewußt. Der Konflikt ist im Kulturmenschen als Protest gegen den Domestikationsprozeß angelegt; drum ist es meistens so, daß das Bewußtsein sich an sein moralisches Ideal halten will, während das Unbewußte nach seinem unmoralischen strebt; aber es ist auch möglich, daß das Moralische die verdrängte Tendenz ist. Hier setzt eine Kritik an Freud ein:

> „Die Freudsche Verdrängungslehre gibt sich allerdings den Anschein, als ob es sozusagen nur zu moralische Menschen gäbe, welche ihre unmoralische Triebnatur unterdrückten... Das ist selbstverständlich... nicht der Fall“ (d. Unbew. S. 41).

So kommt Jung zu einer stärkeren Betonung der Moral, des Über-Ich und vor allem des Geistes.

> „Es ist nämlich nie zu vergessen, — und das muß man der Freudschen Schule zurufen — daß die Moral nicht in Form von Tafeln vom Sinai heruntergebracht und dem Volke aufgenötigt wurde, sondern die Moral ist eine Funktion der menschlichen Seele, die so alt ist wie die Menschheit“ (l. c. S. 42).

Angesichts der starken Betonung des Machttriebes durch Nietzsche gewinnt Jung die fruchtbare Erkenntnis, daß das Leben offenbar durch verschiedene Brillen angeschaut werden kann. Bei Freud kommt ja der Machttrieb als „Ich-Trieb“ auch vor; „aber diese Ich-Triebe fristen in seiner Psychologie ein kümmerliches Winkeldasein, neben der breiten, allzubreiten Entfaltung des Sexualmomentes“ (l. c. S. 49).

> „Die Freudsche Theorie besteht in einer kausalen Erklärung der Triebpsychologie. Von diesem Standpunkt aus muß das geistige Prinzip nur als Anhängsel, als ein Nebenprodukt der Triebe erscheinen. Insofern dessen hemmende und unterdrückende Kraft nicht geleugnet werden kann, wird diese den Erziehungseinflüssen, den sittlichen Autoritäten, den Konventionen und Traditionen zugeschrieben. Diese Instanzen ihrerseits beziehen (nach der Theorie) ihre Macht wiederum von Verdrängungen, auf dem Wege eines circulus vitiosus. Aber als ein dem Triebe äquivalentes entsprechendes Gegenstück wird das Geistige nicht anerkannt“ (Über d. Energ. d. S. S. 94).

b) Grundbegriffe.

Um Jung deutlich abzugrenzen und seine neuen Ergebnisse darzustellen, untersuchen wir für sich die Probleme der Libido und der Energie, des Unbewußten und des Verhältnisses zu Freud und Adler nach seiner eigenen Auffassung.

1. Jung ersetzt den Begriff der Sexualität durch den der Libido, die den genetischen Zusammenhang des Vorsexuellen zum Sexuellen und Sublimierten umfassen soll; sie wird zum durchgehenden Lebenstrieb im Sinne Schopenhauers (vgl. Wandl. S. 126). So kann die Herkunft höherer Funktionen aus der Sexualität verstanden werden, ohne daß sie darum mit ihr begriffen werden sollen, so wenig der Kölner Dom in der Mineralogie abgehandelt werden kann (l. c. S. 126). Dem Libidobegriff kommt auf biologischem Gebiet dieselbe Bedeutung zu wie dem Energiebegriff auf physikalischem. So wird schließlich die Libido „nichts anderes als ein abgekürzter Ausdruck für energetische Betrachtungsweise" (Energ. S. 52). Daß Jung schließlich den physikalischen Begriff der Energie selbst einführt, darf trotz der naturwissenschaftlichen Form und auch des naturwissenschaftlichen Interesses doch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Voraussetzungen für seine Anwendung durchaus psychologischer Art sind. Das Charakteristische der Energie ist ja ihre Bewegungstendenz; Energie ist der physikalische Begriff für Bewegung; zu solcher Bewegung jedoch gehört ein Gefälle: ein Oben und Unten. Gerade das hat zur Uebernahme des Begriffs geführt: das Oben und Unten ist der Geist und der Trieb. Jung sieht sich zu der Annahme gezwungen, „daß das geistige Prinzip (was dies nun immer sei) sich gegenüber dem bloß natürlichen mit unerhörter Kraft durchdrängt", und „daß dieser Gegensatz Ausdruck und vielleicht auch Grundlage jener Spannung ist, die wir als psychische Energie bezeichnen" (Energ. S. 88 f., vgl. auch Seelenpr. S. 81). Die psychischen Prozesse sollen nicht mechanistisch-kausal, sondern energetisch-final verstanden werden (Energ. S. 9). Die jeweilige Quantität dieser Energie kann sichtbar werden; „denn unsere Psyche besitzt ein außerordentlich fein ausgearbeitetes Schätzungssystem, nämlich das System der psychologischen Werte" (l. c. S. 18). Hier wird vollends deutlich, wie der scheinbar einseitig naturwissenschaftliche Energiebegriff durch die Anerkennung der seelischen Wirklichkeit gewandelt wird. Eben weil „der kausal-mechanistische Standpunkt der Freudschen Psychoanalyse" nicht genügte, „um der Tatsache der psychologischen Werte gerecht zu werden, mußte der energetische Gesichtspunkt berücksichtigt werden (Energ. S. 47). Da sich das Psychische vom Biologischen nicht trennen läßt, wird schließlich bioenergetisch gegenüber der physikalischen Energie eine allgemeine

Lebensenergie aufgestellt (vgl. l. c. S. 30). Das seelische Geschehen wird gesehen als ein doppelter Anpassungsvorgang: progressiv an die Außenwelt nud regressiv in die Innenwelt.

„Es ist ohne weiteres deutlich, daß es sich ... um Kraftvorgänge handelt. Die Progression wäre zu vergleichen mit einem Wasserlauf, der vom Berg zu Tal fließt. Die Aufstauung entspricht einem spezifischen Hindernis in der Richtung des Laufes, etwa einer Talsperre, welche die kinetische Energie des Laufes in die potentielle Energie der Lage umwandelt. Durch die Aufstauung wird das Wasser gezwungen, einen anderen Weg einzuschlagen, wenn es infolge der Aufstauung eine Höhe erreicht hat, die ihm erlaubt, irgendwo überzufließen. Es fließt vielleicht in einen Kanal, der die lebendige Energie des Gefälles durch eine Turbinenanlage zur Umwandlung in Elektrizität führt. Diese Umwandlung wäre ein Bild für die durch Stauung und Regression erzeugte Progression" (l. c. S. 65).

Die Verwandlung der Energie geschieht nicht von ungefähr: „Die psychologische Maschine, welche Energie verwandelt, ist das Symbol" (l. c. S. 76). Nur dann, wenn die natürliche Symbolbildung nicht das richtige Gefälle bilden kann, ist die reduktive Analyse Freuds nötig.

„Das zu hoch liegende und unzweckmäßig gebaute Kraftwerk wird abgerissen und in seine anfänglichen Bestandteile zerlegt, wobei der ursprüngliche natürliche Wasserlauf wieder hergestellt wird ... der Mensch gibt sich aber und kann sich nie mit dem natürlichen Ablauf der Dinge zufrieden geben, da er immer einen Überschuß an Energie besitzt, dem ein günstigeres Gefälle geboten werden kann, als das bloß natürliche".

Daher ist nach Vollendung der notwendigen Reduktion dann vielmehr die „Symbolbildung synthetisch zu unterstützen, sodaß ein günstigeres Gefälle für den Überschuß herauskommt" (l. c. S. 83 f.). Diese Symbole sind dabei nicht als bloße Zeichen für den Gegenstand des Symbols, sondern als wirkliche Symbole, die über sich hinausweisen, zu verstehen. „Die Symbole wurden nie bewußt ersonnen, sondern wurden vom Unbewußten produziert, auf dem Wege der sogenannten Offenbarung oder Intuition" (S. 81). Damit ist der Irrationalität und der Finalität der Seele Genüge getan.

2. Mit dieser Symbolik haben wir auch den Anschluß gewonnen an das Unbewußte. In ihm hat Jung eine weitere Schicht entdeckt, die sich ihm eben durch die mythologischen Träume Erwachsener erschloß, die beim Abstieg von der Höhe des Lebens sich anpassen müssen an ihre sich wieder verengernde Welt und so vor die Frage des Sinnes des Lebens gestellt werden. Da zeigt es sich, daß das Unbewußte, das wir kennen,

selbst von noch tieferen Schichten träumt. So kommt Jung zur Aufstellung eines doppelten Unbewußten, einer dreifachen Schichtung der Seele: das Bewußte, das persönliche und das kollektive Unbewußte. Das persönliche Unbewußte enthält verloren gegangene Erinnerungen und Verdrängungen, unterschwellige Wahrnehmungen und noch nicht bewußtseinsreife Inhalte. Im kollektiven Unbewußten ruht „der vergrabene Schatz .., aus dem die Menschheit je und je schöpfte, aus dem sie ihre Götter und Dämonen emporhob und alle jene stärksten und gewaltigsten Gedanken, ohne welche der Mensch aufhört, Mensch zu sein" (D. Unbew. S. 97, vgl. S. 136).

3. Einzelne Einwände Jungs gegen Freud kamen schon zur Sprache. Sie richten sich letztlich gegen Grenzen Freuds, die in seiner Grundhaltung liegen. „Es ist der wohlbekannte rationalistische Materialismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts, der als führende Idee über der Deutungspsychologie der Freudschen Psychoanalyse steht (Wandl. S. 309). Der „kausalen Abfolge" bei Freud steht bei Adler ein „final bedingtes Arrangement" (D. Unbew. S. 51) gegenüber. Beide Erklärungen sind unvereinbar und doch haben für Jung beide recht, da Freud und Adler bezeichnende Typen sind und die Neurose für verschiedene Typen einen verschiedenen Aspekt bietet (l. c. S. 61).

c) Typologie.

Indem Freud und Adler selbst typologisch verstanden werden, eröffnet sich auch für Jung der Zugang zu einer Typologie, mit der die Stellung des Menschen in der Gemeinschaft gekennzeichnet wird. Je nachdem sich der Mensch nach innen, seiner Seele, oder nach außen, der Welt zuwendet, ist er introvertiert oder extravertiert. In dem nach innen Gekehrten schlummert aber immer auch irgendwie die Wendung nach außen und umgekehrt (l. c. S. 80); infolgedessen findet ein ständiger Ausgleich statt, der Extravertierte muß sich nach innen und der Introvertierte nach außen wenden; aber darin liegt nur eine formale Übereinstimmung, denn die „Extraversion des Introvertierten ist anders als die Extraversion des Extravertierten" und umgekehrt (S. 83); es ist eine „minderwertige Extraversion". An sich ist keiner der beiden Typen bevorzugt, sondern sie sollten wohl in harmonischer Abfolge einen Rhythmus des Lebens zuwege bringen, aber es scheint höchster Lebenskunst zu bedürfen, um diesen Rhythmus zu erreichen. Hier berührt sich Jung mit Künkel: „Allerdings ist jene Bewußtheit, die es uns ermöglichte, das große Ja und Nein des Lebens freiwillig und absichtlich zu leben, ein geradezu übermenschliches Ideal, aber immerhin ein Ziel" (S. 86).

2. Das Wesen des Ansatzes.

Wenn Jung so das Anliegen der Analyse anerkennt und selbst noch vertieft und erweitert und dazu das der Adlerschen Individualpsychologie im Prinzip aufgenommen hat, ist zu prüfen, ob und wie er dieses ganze Gebiet analog Künkel methodisch erfassen will. Auf diese Frage gibt Jung zwei Antworten: eine empirische, weshalb und wozu wir nach Psychologie, nach der Seele fragen, und eine kritische, wie es anzufangen wäre, über die Seele etwas zu sagen.

a) „Übrigens — warum ist die menschliche Seele als Erfahrungstatsache heute plötzlich so interessant geworden?" (Seelenprobl. S. 3). „Dieses Interesse dürfte nicht zum geringsten Teil auf die tiefe Erschütterung, die unser Bewußtsein durch die Tatsache des Weltkrieges erlitten hat, zurückzuführen sein. Der Anblick dieser Katastrophe wirft den Menschen im Gefühle seiner gänzlichen Ohnmacht auf ihn selbst zurück, es wendet ihn nach innen, und da alles wankt, so sucht er nach etwas, das ihm Halt gewährt" (D. Unb. S. 8). Denn der Mensch hat mit dem Zusammenbruch seines Idealismus alles verloren. Anders ist es, solange es „eine lebendige Religionsform", gibt, „dann liegt die Seele außen, und es gibt kein Seelenproblem" (S. Probl. S. 408). „Das psychologische Interesse unserer Zeit erwartet etwas von der Seele, etwas, das die äußere Welt nicht gegeben hat, zweifellos etwas, das unsere Religionen enthalten sollten, aber nicht oder nicht mehr enthalten, oder für den Modernen nicht enthalten" (l. c. S. 415). Darum geht es um mehr als das bloße „Wissen" der Wahrheit, es tut not, sie zu erfahren (l. c. S. V).

b) Bei der kritischen Entwicklung der Methode ist Jung außerordentlich vorsichtig und zurückhaltend. „Denn wir sind noch weit davon entfernt, vom vornehmsten Objekt der Wissenschaft, der menschlichen Seele selber, irgend etwas gründliches zu wissen" (l. c. S. 90). Wir sind ja erst so weit, daß wir noch den Ansatz suchen: „die wesentliche Fragestellung, welche, wenn gefunden, schon die Hälfte der Lösung bedeuten würde" (l. c. S. VI).

> „In der Psychologie von heute muß man sich zur Erkenntnis durchringen, daß das Unmittelbarste das Allerunbekannteste ist... gerade weil die Seele so unmittelbar ist, ist Psychologie so spät erst entdeckt worden. Und weil wir noch am Anfang einer Wissenschaft stehen, so fehlen uns Begriffe und Definitionen, vermittelst welcher wir Tatsachen erfassen können.. ganz anders aber steht es mit der Psyche, wo wir mit einer empirisch-anschauenden Einstellung bloß in den unaufhörlichen Fluß unseres subjektiven seelischen Geschehens geraten, und wenn aus diesem Getriebe irgend ein zusammenfassender

Allgemeinbegriff auftaucht, so ist er meistens nichts als ein bloßes Symptom. Weil wir selber Seele sind, so ist es so gut wie unvermeidlich, daß, wenn wir den seelischen Prozeß gewähren lassen, wir in diesen aufgelöst und auf diese Weise der Fähigkeit der erkennenden Unterscheidung und Vergleichung beraubt werden" (l. c. S. 119).

Um den Zugang zum Problem „Seele" zu erhalten, darf eine „aus dem wirklichen Leben stammende und auf das wirkliche Leben wirkende Psychologie" nicht mehr allein vom „intellektualistisch-wissenschaftlichen Standpunkt" aus vorgehen, sondern muß auch „dem Gefühlsstandpunkt Rechnung tragen, also mithin allem, was die Seele an Tatsächlichkeiten enthält". Es geht um die einzelnen gegenwärtigen Seelen als Gegenstand und um die methodische Einsicht, daß „das Ganze der Seele vom Intellekt allein nie erfaßt werden kann". Schließlich mündet die Seelenfrage im Problem der Weltanschauung, „weil die Seele nach einem Ausdruck verlangt, der ihr Ganzes umfaßt" (D. Unbew. S. 165 f.). Daher kann nie eine Verabsolutierung einer einzelnen Richtung oder Methode zum Ziele führen — ja:

„Ich würde für unseren psychologischen Gebrauch zunächst ganz auf den Gedanken verzichten, daß wir heutigen Menschen überhaupt imstande seien, etwas ‚Wahres oder Richtiges' über das Wesen der Seele auszumachen. Das Beste, das wir hervorbringen können, ist wahrer Ausdruck. ‚Wahrer Ausdruck' ist ein Bekenntnis und eine ausführliche Darstellung des subjektiv Vorgefundenen. Der eine wird einen besonderen Nachdruck auf die Gestaltung des Vorgefundenen legen und sich deshalb als Schöpfer seines Vorgefundenen wähnen, der andere wird die Anschauung hervorheben und darum vom Erscheinenden sprechen, wobei er sich seines empfangenden Wesens bewußt ist. Die Wahrheit liegt wohl dazwischen: wahrer Ausdruck ist gestaltende Anschauung" (Seelenprobl. S. 75).

Zur Reinerhaltung dieses Ansatzes gibt die kritische Auseinandersetzung mit Freud die erste wichtige Norm: „Die Einsicht in den subjektiven Charakter jeder Psychologie, die von einem Einzelnen erzeugt ist, dürfte das Merkmal sein, welches mich von Freud am strengsten sondert. Als ein weiteres unterscheidendes Merkmal erscheint mir die Tatsache, daß ich mich bemühe, keine unbewußten und daher unkritisierten weltanschaulichen Voraussetzungen zu haben" (l. c. S. 79). Soll so die Wahrheit erhalten bleiben, so vollzieht sich die Gestaltung auf dem Wege von einer „psychischen Phänomenologie, welche eine entsprechende Strukturlehre ermöglicht", über deren empirische Anwendung zu einer „psychologischen Typologie" (l. c. S. 120).

3. Ergebnisse für das Seelenverständnis.

Damit ist alle wissenschaftliche Theorie und Voreingenommenheit aufgelöst. Jung hat sich nicht von seinen naturwissenschaftlichen Begriffen festhalten lassen, sondern gesehen, daß sie nur Hilfsmittel sein durften, um so sachgemäß und unvoreingenommen wie möglich an die Wirklichkeit der Seele heranzukommen. Er bemüht sich, dies zu erreichen und das unmittelbare Leben zu erschließen, von dem wir selbst unseren Ausgang genommen haben. Was ist nun das Ergebnis dieser „Methode"?

1. Sein Verständnis der Seele ist zunächst in ehrlicher Weise negativ. „Die Seele ist noch immer ein fremdes, spärlich erforschtes Land" (l. c. S. 116). Daher kann man zunächst nur in verschiedenen Aspekten von der Seele reden, sie z. B. „als ein ursachlos schöpferisches Wesen betrachten" oder „als ein aus Ursachen gewordenes und aus Wirkungen aufgebautes Wesen" (l. c. S. 176).

2. So kann die Beziehung der Seele zum Körper so eng gefaßt werden, daß das Leben des Körpers als solches außerhalb ihrer angenommen und die Seele einfach als der Körper — von innen betrachtet — aufgefaßt wird. Dann ist die Seele auch eine Art von „lebendem Stoff" oder besser von „Lebensvorgängen" (l. c. S. 373). Das Seelische ist die Reihenfolge der Abbilder des Gehirnprozesses. Neben dieser naturwissenschaftlichen Betrachtung steht jedoch die psychologische, da wir in der Bilderwelt der Seele unser eigentliches Leben haben. Mit dieser Auffassung des Leib-Seeleverhältnisses ist auf jeden Fall deren enge Verbundenheit gewahrt (vgl. das Unbew. S. 162). Wie der lebende Organismus erst aus seinen Umweltbedingungen zu verstehen ist, so ist auch die Seele durch das Bewußtsein in die Gegenwart und das kollektiv Unbewußte in allgemeine Bedingungen „psychologischer, physiologischer und physikalischer Natur" hineingestellt (Seel. pr. S. 165). Die Frage der Unsterblichkeit ist wissenschaftlich mit einem non liquet zu beantworten; der Tod am besten als Ziel ins Leben aufzunehmen (l. c. S. 271 f.).

3. Außerdem klärt sich das Verhältnis von Bewußtsein, Geist und Ich. Bewußt ist, was zum Ich in Beziehung tritt (S. 375); das Ich ist ein Komplex, der aber nicht das Ganze, sondern nur einen Teil des seelischen Geschehens abbildet. Wie uns Leben nur als lebendes Wesen, so ist uns Geist nur als Seele gegeben, und wie lebendes Wesen der Inbegriff von Körper ist, so Geist der von Seele. „Geist" ist in Entwicklung des Sprachgebrauches von dem Geist, der einen Menschen beherrscht, der autonome Gesamtkomplex, das „Bewußtsein" auch des Unbewußten also das „höhere Bewußtsein", da auch das Ich von ihm be-

herrscht wird. Er steht so in Spannung zum Leben. „Das Leben ist ein Kriterium der Wahrheit des Geistes".

> „Leben und Geist sind zwei Mächte oder Notwendigkeiten, zwischen die der Mensch hineingestellt ist. Der Geist gibt seinem Leben Sinn und die Möglichkeit größter Entfaltung. Das Leben aber ist dem Geiste unerläßlich, denn seine Wahrheit ist nichts, wenn sie nicht leben kann" (l. c. S. 400).

Die Religion ist dann nicht mehr überflüssig, wie Jung in „Wandlungen und Symbole der Libido" gelegentlich noch meinte, sondern sie hat das, was die Gegenwart braucht, um die biologische Umklammerung, der Freud erlegen ist, zu überwinden: das Erlebnis des Geistes, d. h. „Urerfahrung" (l. c. S. 83).

4. Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, daß die Seele nicht auf das Bewußtsein beschränkt werden darf (l. c. S. 149). Das Unbewußte ist weiter erforscht und in Schichten gegliedert, welche — vollends im tiefsten, kollektiven Unbewußten — das Irrationale und Schöpferische des Seelenlebens zur Geltung bringen. Die Archetypen des tiefsten Unbewußten sind „der chthonische Anteil der Seele" (S. 179). Das Unbewußte ist „ein großes X, von dem... beträchtliche Wirkungen ausgehen", wie uns „ein Blick auf das Leiden des heutigen Menschen zeigt" (S. 313). Zur „Struktur der Seele" gehört daher auch das Ahnen als „eine der Grundfunktionen der Seele" (S. 148). Die Rückwendung zu den Urkräften des Unbewußten soll aber nicht so erfolgen, daß dem Verstand von der analytischen Psychologie der Krieg erklärt wird, „sondern indem sie die glücklich erreichte moderne Stufe der Ratio festhaltend, unser Bewußtsein mit der Kenntnis des natürlichen Geistes bereichert" (S. 334).

5. Die Selbständigkeit der Archetypen im tiefsten Unbewußten, die zu Partialseelen werden (vgl. das Unbew. S. 92), führt zur Erklärung, weshalb die Menschheit überhaupt zur Seelenvorstellung gekommen ist. Die „Anima" des Mannes, die als „irrationales Gefühl" in ihm lebt und seine Sehnsucht verursacht, und der „Animus" der Frau, als „irrationale Auffassung" „bedeuten weit ausgedehnte Probleme, denn sie sind die Urformen derjenigen psychischen Phänome, welche seit Urzeiten als Seele bezeichnet wurden, und sie sind auch die Ursache für das menschliche Bewußtsein, überhaupt von Seelen oder Dämonen zu reden" (Seel. probl. S. 197). Damit geht Jungs „phänomenologische Seelenauffassung" bewußt zurück hinter die Seelenauffassung des Christentums, „welche bereits der Versuch zu einem philosophischen Inbegriff einer metaphysischen Individualsubstanz" sei, um „die psychologischen

Urphänome, welche dem Seelenglauben zu Grunde liegen, wissenschaftlich zu erfassen" (l. c. S. 198).

4. Würdigung und Schluß.

Wenn Jung selbst unter die individuelle Beschränkung der Psychologie, die er für andere festgestellt hat, fällt, so ist das bei ihm kein Verlust, sondern nur ein Gewinn, daß „jedes Lebensalter seine psychologische Wahrheit hat" („es gibt sogar Stufen, welche nur die Wenigsten erreichen", da er sich entwickelt zu einem immer tieferen, umfassenderen und wahreren Verständnis der „Seelenprobleme der Gegenwart". Er hat die Wirklichkeit des Europäers „jenseits seiner moralischen Dunstwolke" nicht verleugnet, er ist selbst durch seine Erfahrung zu einem Skeptiker gereift, aber er hat auch zu den schöpferischen Kräften der Seele den Zugang wieder gefunden. „Der Untergrund der Seele ist Natur, und Natur ist schöpferisches Leben" (l. c. S. 427). „Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch" (Hölderlin, zit. S. 434).

Wenn es der Anfang des Verständnisses ist, Grenzen zu sehen und keine voreiligen Antworten zu geben, dann hat Jung „Seele" verstanden; denn er hat verstanden, daß das Verständnis der Seele ein notwendiges Problem ist, — daß aber auch der alte Ansatz nicht genügt, sondern neue Wege aus der Wirklichkeit heraus gefunden werden müssen. Er hat nicht nur sinnvoll von Seele geredet, wie das native Seelenverständnis es tut, sondern auch die Beziehung aufgezeigt, die bei der Vertiefung des ursprünglichen Verständnisses berücksichtigt werden müssen: kurz gesagt, der ganze wirkliche Mensch nach seiner Einheit, Lebendigkeit, Sinnhaftigkeit, Leib, Seele, Geist, Bewußtsein und Unbewußtsein, Rationalität und Irrationalität und nicht zuletzt die Bedeutung des einzelnen individuellen Menschen, von dessen Seelenschicksal aus erst „Seele" zugänglich ist.

D. Zusammenfassung.

So stehen wir am Ende eines Weges. Die Seelennot führte den Menschen zum Arzt; der Arzt mußte bei der Behandlung die Abstraktion der wissenschaftlichen Psychologie durchbrechen, die lebendige Einheit von Geist und Stoff im Menschen anerkennen und sich so leiten lassen zur Auffindung der seelischen Zwischenschicht des Unbewußten, in dem das Ge-

heimnis des Lebens und der Seele beschlossen ist. Die Krankheit jedoch, die so geheilt werden sollte, war selbst wieder in dem weltanschaulichen Dualismus von Geist und Stoff begründet; so besteht ein inniger Zusammenhang zwischen der Krankheit und der Art ihrer Heilung — der Auffindung der lebendigen Wirklichkeit, die dann auch dazu zwang, methodisch neu zu beginnen, den Ansatz zu untersuchen und in seinen Möglichkeiten zu entwickeln. Diese Aufgabe konnte nicht auf die ärztliche Praxis beschränkt bleiben, sondern betraf die Not des Menschen der Gegenwart überhaupt, die den Menschen selbst und mit ihm die Wissenschaft zwang, zu seiner unmittelbaren Lebenswirklichkeit, wie wir sie zum kritischen Ausgangspunkt nahmen, zurückzukehren. Wenn eine Psychologie eine Krise erfährt, weil sie offenbar dieser Wirklichkeit nicht genügt, dann wird ja zunächst nichts anderes bleiben, als bei dieser unmittelbaren Gegebenheit von neuem einzusetzen. Die Entwicklung innerhalb der Analyse hat dazuhin weiter gezeigt, daß wissenschaftliche Psychologie nicht dabei stehen bleiben muß, sondern diese Wirklichkeit noch tiefer erforschen kann und so unbewußte Zusammenhänge sieht und ein Unbewußtes überhaupt entdeckt. Aber diese vertiefte Erkenntnis vom Seelischen wird ihrerseits wieder harmonisch verbunden bleiben müssen mit dem vorwissenschaftlichen Verständnis, und notwendige Abweichungen zugänglich und triftig zu begründen haben. Wir sagen zugänglich, nicht einsichtig, da die Erfahrung gezeigt hat, daß Vernunft und Einsicht des Menschen gebunden ist an seine eigene Erfahrung und sein Erleben. Das bedeutet nur scheinbar aber nicht endgültig eine Relativität, wenn in Wahrheit die Wirklichkeit gesucht wird, die im letzten Grunde nicht „relativ" sein kann.

4. Abschnitt.

Die neue Lage und ihre Auswirkung in der übrigen psychologischen Literatur.

1. Der Umschwung.

1. Die Bedeutung des Weltkrieges für die geistesgeschichtliche Entwicklung.

Es ist eine eigentümliche Entwicklung mehrerer Ansätze, die für sich schon begonnen hatten, von verschiedenen Punkten aus die Grund-

lage der ganzen seitherigen Weltanschauung in Frage zu stellen, und sich dann durch den Weltkrieg auf einmal zusammenfanden als Teilerscheinungen einer Gesamtkrise.

In diesem Krieg ist dem europäischen Menschen jede unwirkliche Illusion, welche die Wirklichkeit „idealisierte", zusammengebrochen. Das wahre Gesicht des Menschen trat unverhüllt zutage. Werte und Ideale vergingen vor seiner primitiven Gebundenheit; es konnte kein übersinnliches Reich der Ideen und kein naturwissenschaftlicher Zukunftstraum einer vom Menschen beherrschten und zum Paradies gestalteten Erde über die Wirklichkeit hinwegtäuschen, die eine abgrundtiefe Schlechtigkeit des Menschen und unbegreifliche Geheimnisse seines Wesens enthüllte. Was halfen ihm die Stofferkenntnis der Naturwissenschaft und das reine Denken der Philosophie, wenn sie keine Antwort und Hilfe wußten auf die Fragen seiner Not? Es blieb dem Menschen, der nicht nur den Glauben an den Gott des Mittelalters, sondern auch an die Vernunft der Neuzeit verloren hatte, nichts anderes übrig, als sich ohne jede Maske auf seine Wirklichkeit zu besinnen und von seinem eigenen Menschsein aus, das er erlebte, einen neuen Anfang zu wagen.

Der Protest gegen das Versagen des Verstandes äußert sich in der Zuwendung zum Gefühl und zum Willen. Eine romantische Welle mystischer Irrationalität macht sich breit; Schopenhauer und Nietzsche entsprachen der Nacktheit und Enttäuschung, in welcher der Mensch sich vorfand. Die Geschichte hatte selbst die alten Werte entwertet, alles Überkommene fragwürdig gemacht und den Menschen in die Unsicherheit seines einzelnen Daseins zurückgeworfen.

2. Die Entwicklung der Wissenschaft.

Die Wissenschaften mußten, wollten sie nicht als unnötiger Luxus sich selbst aufgeben, von sich aus den Anschluß suchen an die einzig noch bleibende Wirklichkeit. Nicht mehr das Denken und die Scheidung von Geist und Stoff, sondern das Leben des Menschsen als ganzes mußte den Ausgangspunkt bilden.

> „Es gibt ... weder eine nur objektive Welt noch eine nur objektive Wissenschaft; sondern es gibt im geistig-lebendigen Sinn nur eine anthropozentrische Welt und nur anthropozentrische Wissenschaft. Und diese allein ist die exakte, weil sie an die Wirklichkeit rührt. Jede anders gedachte ist Fiktion, die dann auch nur zu fiktiven Ergebnissen führt" (Edgar Daqué, zit. bei Seifert, Charakterol. S. 118).

Es entstand eine Philosophie, die sich sogar gegen den Geist wandte, um das Leben zu verherrlichen. Die Entwicklung hat die Einseitigkeit dieses Protestes überwunden, aber doch seine Berechtigung aufgenommen und daher eingesetzt bei der vollen Existenz des Menschen, als dem einzig gewissen, das ihm gegeben ist. Geist-Seele-Leib, diese ursprüngliche Einheit des Menschen gibt den Ausgangspunkt für eine lebensgemäße Philosophie, die diese Einheit auch philosophisch frei von Abstraktion und Rationalisierung zum Ausdruck bringen will (vgl. Lersch, S. 95). Der Weg zum Sein geht bei Heidegger nicht umsonst über den Menschen und dessen Existenz, die phänomenologisch in ihrer unverkürzten Wirklichkeit als „Sein zum Tode" gefaßt wird.

Die Naturwissenschaft muß ebenso ihre Schranken erkennen. Wohl sind ihre Erfolge auf dem Gebiet der Erfassung des Anorganischen unbestreitbar; aber ihr Versagen gegenüber dem Lebendigen, das jetzt deutlich wird, verrät ihre Einseitigkeit. Das Subjekt, das zwecks möglichster Objektivierung ausgeschaltet werden sollte, verlangt zunächst auf dem Gebiet des Subjektiven selbst sein Recht; dann wird aber auch deutlich, daß es auch auf dem Gebiet der reinen Naturwissenschaft nicht völlig ausgemerzt werden kann, da immer ein Rest bleibt, der auf die subjektive Wirklichkeitserfassung angewiesen ist. Darüber darf die „objektive" Widerspruchslosigkeit der Mathematik so wenig wie der Logik hinwegtäuschen, da beide von der menschlichen Vernunft gesetzt und darum widerspruchsfrei sind. Für die Wirklichkeit der Natur ist jedoch die Gesetzmäßigkeit immer nur ein Aufweis von Regelmäßigkeiten im Sinne des: Wenn a, dann auch b, wobei das Warum dieser Folge ungeklärt bleibt. Es ist eine Rätselhaftigkeit der Natur, daß sie im allgemeinen unserer Erwartung entspricht, sodaß wir bei jedem unerwarteten Ereignis nach dem Warum fragen. Wir sind dann aber sehr bald befriedigt mit der Erklärung — nämlich dann, wenn wir das Neue auf schon Bekanntes zurückgeführt haben. So erweitern wir unsere Kenntnis, haben aber damit nicht eine eigentliche Erklärung vollzogen, sondern diese nur auf bestimmte Urgegebenheiten, bei denen wir nicht weiterfragen, zurückgeschoben. (vgl. dazu Heim, Glaube und Denken 1. Auflage S. 39 ff.).

3. Die Psychologie.

Seither mußte die Psychologie sich entscheiden zwischen der in der Tradition verankerten Geisteswissenschaft und der siegesgewiß vordringenden Naturwissenschaft; jetzt, da man auf beiden Seiten sich auf den wirklichen Menschen wieder besinnen muß, wird sie auf einmal zu einem

Mittelpunkt. Sie hat es ja mit dem Seelenleben des Menschen zu tun, in dem dieser sich ursprünglich erfaßt. Sie hat also die Aufgabe, zu prüfen, ob seine Wirklichkeit von den verschiedenen Systemen gewahrt ist.

Die Beschränkung ihres Gegenstandes ist gefallen. Der ganze Mensch erfaßt sich als Einheit und sieht die enge bewußte und unbewußte Verbindung des Seelenlebens mit seinem Leib. Während vorher der Mensch erst nachträglich von der Scheidung in Geist und Bewußtsein aus und daher im Leib-Seeleproblem zum Gegenstand wurde, ist er jetzt der Ausgangspunkt, das alte Problem verschwindet, die Aufgabe einer Charakterologie und Anthropologie des ganzen Menschen tritt an seine Stelle. Es ist eine „existentielle Psychologie" notwendig geworden (Heinemann S. 405). Wie die gesamte Psychologie das Recht und die Pflicht erhalten hat, dem ganzen Menschen gerecht zu werden, so muß auch ihr Seelenverständnis sich jetzt um die ganze Wirklichkeit des Seelenlebens bemühen und von hier aus die Frage nach dem Wesen der Seele in Angriff nehmen.

Mit der alten Einengung des Gegenstandes ist auch der Zwang der Methode gefallen. Die Psychologie muß sich nicht mehr anlehnen an die anderen Wissenschaften, sondern kann jetzt eine sachgemäße Methode zur Erfassung der Eigenart des Seelischen entwickeln.

Wir haben ja schon gesehen, wie die Analyse von der für sie notwendig gewordenen besseren Erfassung der seelischen Wirklichkeit aus zu neuen methodischen Ansätzen geführt wurde. Es ist kein Wunder, daß daher gerade diese schon vor dem Krieg entwickelte psychologische Arbeit jetzt weitestes Interesse finden mußte — zumal sich mit der Anerkennung der seelischen Wirklichkeit, die der Demaskierung des Menschen entsprach, die Hoffnung auf Heilung verband.

Für die theoretische Entwicklung der psychologischen Wissenschaft ist so jetzt der Weg frei geworden. Sie tritt in neue Beziehungen zu den anderen Wissenschaften. Die Philosophie lehnt nicht mehr den „Psychologismus" der psychologischen Untersuchung ihrer Grundlagen ab, da sie sich selbst an den Menschen gebunden weiß; die Naturwissenschaften haben von sich aus die Eigenart des Lebens wieder erkannt und eine neue Wendung der Biologie erreicht, sodaß sich die Psychologie von der Leib-Seele-Einheit aus fruchtbar mit ihr verbinden kann.

Dieser theoretischen Entwicklung entspricht die praktische Aktualität der Psychologie, die doch selbst erst aus dem eigentlich unpsychologischen Zeitalter der „Psychologie ohne Seele" zu sich selber kommen mußte, ehe sie Antwort geben konnte auf die Fragen, die man an sie stellte. Sie entwickelte aus dem Experiment eine Psychotechnik und wurde aus der praktischen Psychologie eine „angewandte Seelenkunde".

Denn „für das Volk ist die ganze Psychologie keine Seelenkunde, wenn sie ihm nicht Antwort gibt", auf die Fragen: nach der Geschichte der Seele, nach ihrem Wesen als Mikrokosmos und nach ihrem Ausdruck in der Gebärde des einzelnen Menschen (vgl. Rosenstock, S. 42 u. S. 12).

Fassen wir zum Schluß noch einmal die damit eröffneten Möglichkeiten für das Seelenverständnis zusammen:

1. Seele ist nicht nur auf das Bewußtsein beschränkt, sondern gehört auch zu einem unbewußten Reich; sie ist eng verbunden mit dem Leib und in ihrer Wesenhaftigkeit zum Problem geworden.

2. Der Überwindung der alten Gegenstandsbestimmung entspricht die Überwindung der alten Methode, wodurch die Möglichkeit, außerhalb des alten Dualismus neu einzusetzen und die seelische Wirklichkeit so sachgemäßer zu treffen, erreicht ist.

3. Es ist erkannt, daß Seele nicht nur in den seelischen Vorgängen sich erschöpft, sondern etwas „dahinter" ist, das mehr ist als deren Summe, von uns aber nicht unmittelbar erfaßt werden kann. Diese Seele „äußert" sich jedoch in den inneren seelischen Vorgängen und findet bei der engen Verbindung mit dem Leib auch in ihm ihren Ausdruck.

So ergeben sich die kritischen Fragen für die Psychologie der Gegenwart:

1. Sind die seelischen Vorgänge in ihrer vollen Wirklichkeit erfaßt?
2. Welche Methode wird angewandt und ist sie der Sache angemessen?
3. Welche Anschauungen über das Wesen der Seele, ihr Leben und ihr Schicksal werden daraus entwickelt oder ermöglicht?

II. Die Spiegelung der Lage in der übrigen psychologischen Literatur.

Wie hat die Psychologie die ihr eröffneten Möglichkeiten ausgenützt? Ist sie nun wirklich frei geworden und zu einem tieferen Verständnis des Seelenlebens und der Seele selbst gekommen? Das sind die Fragen, mit welchen die heutigen psychologischen Richtungen noch zu prüfen sind. Obwohl damit an die Psychologie eine Frage gerichtet wird, die auch in die Metaphysik hinübergreift, müssen wir uns doch auf die Psychologen beschränken und können die fruchtbare Erörterung dieses Problems in der Philosophie (vgl. Natorp, Husserl, Scheler) nicht berücksichtigen.

Bei der dargestellten Lage der Psychologie hat die Klage Windelbands, die er schon im Jahre 1876 in seiner Zürcher Antrittsrede erhob,

„daß die Psychologie in jedem ihrer Vertreter wieder von vorne begänne“ (Binswanger S. 6) vollends Berechtigung, da Ansatz und Methode wieder in Fluß gekommen sind und daher jeder Forscher seine Psychologie ab ovo entwickeln muß. Wir werden daher die Hauptlinien der neueren Literatur ohne falsche Schematisierung nebeneinander stellen.

1. Ludwig Klages.

a) Vorbemerkung (Carl Gustav Carus).

Charakteristisch für die Rückwendung der Gegenwart zur Romantik und die eigene Psychologie von Klages ist die Wiederentdeckung der „Psyche“ von Carus, deren Endfassung von 1851 den Abschluß der romantischen Seelenerkenntnis bildet, die nicht aufkam gegen die aufsteigende technisch-naturwissenschaftliche Epoche, sondern heute erst nach deren Zusammenbruch ihre Auswirkung findet. Hier sind in ahnender Schau Wahrheiten der Seele getroffen, die in ihrer weit vorauseilenden Intuition und Lebensnähe erst allmählich erkannt werden und zur Entfaltung gelangen. „Der Schlüssel zur Erkenntnis vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußten. Alle Schwierigkeit, ja alle scheinbare Unmöglichkeit eines wahren Verständnisses vom Geheimnis der Seele wird von hier aus deutlich“ (Psyche S. 1). Die Seele ist das ahnende, prometheische und epimetheische Wesen, das den Leib sich formt und bis zum Geist sich entwickelt. Sie hat ihre Einheit als göttlicher Gedanke und wird nach dem Tod wieder zu ihrem Ursprung zurückkehren.

b) Darstellung.

So hat Klages die Seele selbst in den Mittelpunkt einer ganzen Philosophie gestellt und in einem riesigen metaphysischen Entwurf die Wesenhaftigkeit der Seele als eine ganz bestimmte und wirkliche zu begreifen versucht. Das Thema des Hauptwerkes enthält schon das Ergebnis programmatisch in sich, den „Geist als Widersacher der Seele“ zu erweisen. Er weiß sich als Erben der Romantik und vor allem Nietzsches; glaubt aber als erster eine seit „drittehalb Jahrtausenden“ vergebens umkreiste Problematik einer radikalen Lösung zugeführt zu haben. In der Tat hat es noch keiner gewagt, einen solchen Schnitt zwischen dem Geist und der Seele zu machen. Klages will folgerichtig erweisen, daß der Mensch das am Geist erkrankte Tier und das Leben der Seele mit dem Geiste nicht zu vereinen ist. Er tritt auf mit der Geste und dem

Pathos des Propheten, der sich und seine Wahrheit der Zeitgebundenheit enthoben glaubt.

„Geist und Leben — so ründet sich fester uns ein Gorgonenhaupt — sind zwei einander von grundaus feindliche Wirklichkeiten die außerraumzeitliche Macht, deren Zeitlos in den Kosmos zuckende Tat die Wirklichkeit in Seinsatome zersplittert; und der raumzeitliche Ozean des Geschehens, aus dessen unablässig erzitterndem Spiegel der tanzende Widerschein fernster Gestirne bricht. Es gibt kein Drittes, von dem sie Teile oder Zeit wären und es gibt darum keinen verständlichen Grund, weswegen es hätte geschehen müssen, daß sie im Menschen und nur in ihm aneinander gerieten; womit in Ansehung des Bewußtseinsträgers jeder ‚Monismus' in Ansehung der Wirklichkeit aber auch jeder ‚Dualismus' für immer abgetan ist!" (Der Geist als Widers. d. S. S. 252 ff.).

Alles weitere ist Variation und Ausführung dieses Themas. Kampf für die Seele gegen den Geist! Er wendet sich gegen die Schulpsychologie, die „unter wunderlicher Verleugnung ihres Namens das Dasein der Seele für ein volkstümliches Vorurteil zu halten geneigt ist" (Wes. d. Bew. S. 2 vgl. Charakt. Kde. S. 2). Die Seele ist unmittelbar mit dem Leibe und seiner Vergänglichkeit und allem Beseelten — und: „alles Erscheinende ist beseelt" (Wesen S. 27) — verbunden. „Jede Lebenseinheit ist ein doppelpoliges Ganzes aus Leib und Seele: Der Leib die Erscheinung der Seele, die Seele der Sinn des Leibes" (Charakterk. S. 139). Hierauf gründet sich die Charakterologie, die jedoch nicht wie die alte Morphologie den statischen Ausdruck sich zur Grundlage macht, sondern die Dynamik, den bewegten Ausdruck des Seelischen im Körperlichen (Schrift usw.).

In diese lebendige Polarität der Lebenszelle hat sich „von außenher der Geist, einem Keil vergleichbar" eingeschoben „mit dem Bestreben, sie untereinander zu entzweien, also den Leib zu entseelen, die Seele zu entleiben und dergestalt endlich alles ihm irgendwie erreichbare Leben zu töten" (Wesen d. Bew. S. 7). Das Lebenszentrum wird verschoben, symbolisch vom Herzen zum Hirn, das ist eine „Exzentrizität" der Seele" (l. c. S. 41 f.). Das Bewußtsein ist eine „Lebensstörung" (vgl. G. als Widers. S. 217). Der Geist versteinert den Strom des Erlebens zum Sein der Eleaten, zu Begriffen und Gegenständen. Der Geist ist, das Leben vergeht — der Geist urteilt, das Leben erlebt — der Geist erfaßt das Seiende, das Leben erlebt das Geschehene (Geist als Widers. S. 68).

Geist — Seele — Leib sind nicht 3 übergeordnete Stockwerke, sondern die Doppelpoligkeit des Lebens steht in unversöhnlichem Gegensatz zum außerraumzeitlichen Geist (Charakterk. S. 148). Der Geist kann nicht leben ohne die Grundlage des Leibes, wohl aber Leib und Seele

ohne den Geist. „Das Ich ist dabei nicht einfach der Geist, sondern der Brennpunkt des Kampfes, es ist lebengekoppelter Geist oder im eigentümlichen Lebensspielraum eines menschlichen Eigenwesens der orientierende Mittelpunkt, von dem aus der Geist in das Leben hineinwirkt" (l. c. S. 166). Es ist nichts anderes als der „streng unteilbare Drehpunkt beider" (G. als Widers. S. 516 vgl. auch W. d. Bew. S. 21).

Für die Zukunft ist grundsätzlich ein doppeltes möglich, entweder trennt sich der Geist wieder von der Seele, wie er einmal in sie hineingekommen ist (vgl. G. a. W. S. 516), oder die Seele und das Leben wird vernichtet durch den herrschenden lebensfeindlichen Geist (vgl. Charakterk. S. 165). — ein Drittes scheint es nicht zu geben, und doch eröffnet sich gelegentlich eine neue Sicht: daß „das höchste und letzte Ziel der Menschheit darin bestehe, mit dem Scheidewasser des Geistes am Ende wieder vom Leben zu lösen, ihn selbst, den alles scheidenden Geist" (G. a. W. S. 254).

c) Kritische Würdigung.

Wir brauchen nicht zu betonen, wie nötig und richtig der Kampf für die Seele, für das Unbewußte in seiner schöpferischen Irrationalität, überhaupt für das Leben in seiner ganzen Lebendigkeit gegenüber einer begriffsstarren Wissenschaft, die den Zugang zur Seele nicht finden konnte, gewesen ist. Und sofern zu diesem Kampf gegen die Allmacht des Bewußtseins und der Ratio Einseitigkeit gehörte, soll auch sie verstanden sein. Anders ist es aber, wenn aus dem notwendigen Gegenstoß des Kampfes ein metaphysisches Prinzip gemacht wird, das die Einheit, in welcher der Kampf sich erst vollendet, unmöglich macht. Klages kämpft selbst viel zu „geistvoll", als daß man es ihm glauben könnte, daß er in die Sphäre des Tierischen zurücksinken wollte. Ist es denn notwendig, daß Geist und Leben sich verfeinden müssen? Ist hier nicht Geist ebenso verstanden wie in der Haltung des bekämpften Dualismus? Dort herrschte ein isolierter lebensfremder Geist — aber blieb er nicht bei Klages als Sinn des Begriffes erhalten und wurde zu Unrecht von der Seele getrennt? Seele und Geist gehören näher zusammen. Wenn wir einmal Seele und Geist zusammensehen als das gemeinsam Nichtkörperliche, dann wird es deutlich, daß sich die Seele für Klages gar nicht mit dem Leben verfeinden konnte, da bei ihm nur die unteren lebensnahen Schichten des Seelisch-Geistigen den Namen Seele erhielten. Freilich ist damit ihr Wesen getroffen; aber haben sie nicht auch eine Verbindung zum Geist? Und muß dann der Geist lebensfeindlich sein, liegt nicht sein Wesen eben darin, daß er die Ent-

scheidungsmöglichkeit hat, für oder wider das Leben, und wird so nicht erst seine Verwendung bei Klages im Kampf wider seine eigene Lebensfeindlichkeit widerspruchslos verständlich? Die Verbindung von Leib und Seele soll nicht aufgehoben oder gemindert, sondern der Geist mit einbezogen werden, als das, was dem Leben seine dialektische Lebendigkit und dem Menschen seinen Sinn und Wert verleiht. Auf der Grundlage der möglichen Einheit von Leib, Seele und Geist mitsamt dem Problem ihrer möglichen Entzweiung kann erst eine wahre Psychologie oder Philosophie sich erheben.

Anmerkung: Hans Prinzhorn.

Hans Prinzhorn hat die psychologischen Erkenntnisse und Voraussetzungen, die sich bei Klages finden, zur Grundlage seiner psychologischen Arbeit gemacht. Er sieht richtig die drei Hauptarten, wie man sich mit der Seele befassen kann, nämlich die Frage nach ihrem Wesen, die Aufgabe der Metaphysik und Religion (Leib-Seele-Einheit S. 7. ff.) oder die Frage nach dem Verlauf der seelischen Vorgänge, also die Aufgabe der Sachforschung; oder schließlich die Frage nach der Wesensart des einzelnen Menschen, die charakterologische Frage.

Für die Frage nach dem Wesen der Seele schließt er sich völlig an Klages an. Das zeigt schon der Titel des Buches „Leib-Seele-Einheit". Er nimmt dazu die schon von Carus gewonnenen Anschauungen über die Seele — dieses „kosmische Bildungsprinzip" (S. 57). Dazu kommt die Polarität von Seele und Leib und ihr Dualismus gegen den Geist (S. 60 ff). „Die neue Macht kann nun als Geberin guter Gaben verehrt werden .... aber ebensogut als Bringerin der Entfremdung und Entzweiung zwischen Mensch und Welt gefaßt und bekämpft werden" (S. 118 f.). Warum jedoch soll das Positive erst in der Zukunft gesucht werden müssen in einem Reich Gottes oder in einem „Jenseits" der Erde, da doch Prinzhorn selbst in einer lebensgemäßen Geisteshaltung denkt und schreibt?

Es ist das Verdienst Prinzhorns, seine Leib-Seele-Einheit richtig in die Geschichte der Wissenschaft und die Neuorientierung der Lehre vom Menschen und vom Leben hineingestellt zu haben.

2. Eduard Spranger.

Spranger will das individuelle geistige Subjekt in seiner Beziehung zu den Gebilden des objektiven Geistes erfassen; denn „dieses Einzelsubjekt ist aus seinen objektiven Beziehungen gar nicht loszulösen",

und es muß das Subjektive „immer und überall gegen das Objektive abgezeichnet werden“ (Lebensf. S. 7). Diesen richtigen Ansatz nutzt er aber nicht dazu aus, eine geschlossene einheitliche Psychologie zu entwickeln und so die naturwissenschaftliche Psychologie zu überwinden, sondern er hält sich innerhalb der möglichen Äußerungen der Seele nur an die Beziehung zum objektiven Geist und bekämpft die Psychologie der Elemente nur von da aus, daß sie dieser Beziehung nicht gerecht werde. Er erwähnt allerdings im Vorübergehen, daß der Organismus nicht aus physikalisch-chemischen Prozessen, sondern nur als sinnvoller Zusammenhang in seiner Totalfunktion begriffen werden kann. Das wird aber nicht ausgewertet, sondern die Frage bleibt auf das geisteswissenschaftliche Gebiet beschränkt, sodaß es für ihn zunächst beim Gegensatz der geisteswissenschaftlichen und der naturwissenschaftlichen Psychologie bleibt. Erst durch die Arbeit von Jaensch wird es Spranger deutlich, daß der Gegenstand der naturwissenschaftlichen Psychologie zu seiner sachgemäßen Erforschung auch eine neue Methode erfordert, die den Gegensatz überbrückt, sodaß nur die Verschiedenheit bleibt, „die sich aus der Arbeit an verschiedenen Bewußtseinsschichten ergibt“ (Psychol. d. Ju. S. 10, Anmerkung und Lebensf. Seite 19 ff.). So ist also Sprangers eigene Psychologie eine geisteswissenschaftliche, sofern sie die Beziehungen des Subjekts zu überindividuellen geistigen Wertgebilden zum Gegenstand macht, sie ist eine „verstehende“, sofern sie „geistige Zusammenhänge in der Form objektiv gültiger Erkenntnis als sinnvoll“ auffaßt (Psychol. d. Ju. S. 3) und sie ist Strukturpsychologie, sofern sie „die seelischen Einzelerscheinungen aus ihrer wertbestimmten Stellung im einheitlichen Ganzen und aus ihrer Bedeutung für solche totalen Leistungszusammenhänge versteht“ (l. c. S. 10). Die Seele ist so strukturiert, daß sie Geistiges erzeugt. Damit ist sie jedoch noch nicht immer in Übereinstimmung mit dem überindividuellen Geist, sodaß „eine Spannung zwischen dem Geist und der Seele“ besteht (vgl. Lebensf. S. 21 f.). Wenn nun diese Gesamtstruktur des Menschen, die wieder verschiedene Teilstrukturen in sich begreift, in der charakteristischen Art ihrer Einordnung in den gesamten Zusammenhang des geistigen Bereichs begriffen werden soll, dann müssen jeweils aus der Gesamtsymphonie verschiedene herrschende Motive herausgehört werden. So ergeben sich die verschiedenen Richtungen, die in „idealen Grundtypen der Individualität“ typisch dargestellt werden können als der theoretische, ökonomische, ästhetische, soziale Mensch, der Machtmensch und der religiöse Mensch. Dem entspricht die aufsteigende Reihe der ökonomischen, theoretischen, ästhetischen und religiösen Werte. Dabei kommen doch auch die vitalen Werte, wie sie besonders Scheler

betont hat, und entsprechend als 7. Lebensform der vitale Mensch als ernsthafte Möglichkeit der Erweiterung in Frage (l. c. S. XIV und S. 357 ff.). Damit wäre eine wichtige Brücke zu der Gesamtpsychologie, die dem ganzen Leben des Subjekts gerecht werden muß, geschlagen; Spranger fühlt sich aber selbst dabei zu sehr in die Nähe der biologischen Zone gebracht und führt diese Seite nicht durch, sondern läßt die Frage offen.

Wenn wir uns nun der Stellung des Ich in dieser Psychologie noch besonders zuwenden, sind wir nicht überrascht, bei der Annahme sinnhafter geistiger Wertbeziehungen einem einheitlichen Ich zu begegnen. „Die menschliche Seele — dieser abkürzende Ausdruck für den Inbegriff, der in einem Ich gebundenen Aktionen, Erlebnisse und Reaktionen sei uns durchweg gestattet — ist verflochten in den Wertzusammenhang des objektiven Geistes, wenn sie auch auf niederer Stufe, vielleicht nur biologisch bedingt, d. h. auf bloße Lebenserhaltung gerichtet sein mag" (Lebensf. S. 14). So ergibt sich für die geisteswissenschaftliche Psychologie: „die menschliche Seele muß (sic!) gedacht werden als ein sinnvoller Zusammenhang von Funktionen, indem verschiedene Wertrichtungen durch die Einheit des Ichbewußtseins aufeinander bezogen sind" (l. c. S. 17). Diese Einheit der individuellen Seele, wie sie durch die Ichbezogenheit der Akte und Erlebnisse gegeben ist, „kann nicht definiert, sondern nur erlebt werden" (S. 23). So wird die „flächenhafte Fassung des Ichbegriffs" (S. 295), in der seitherigen Psychologie überwunden und das Ich mit Oesterreich als das „selbständige, einheitliche Prius" (S. 96) aller seiner Inhalte und Akte gefaßt. Durch die verschiedene Wertbezogenheit bekommt das Ich selbst einen spezifischen Sinn als biologisches, ökonomisches, ästhetisches, theoretisches und religiöses Ich. Hier wird nun auch die ursprüngliche biologische Ich-Funktion gesehen, aber als „unendlich schwer rekonstruierbar, weil der ‚geistige Mensch' ja nicht mehr allein in dieser biologischen Wirklichkeit existiert" (S. 99).

Fassen wir kritisch zusammen, so müssen wir anerkennen, daß das einheitliche und sinnbezogene Ich, die Individualität der menschlichen Seele gesehen worden ist; aber dieses Ich ist rückwärts erschlossen aus dem Gebiet der von Spranger zur Grundlage gemachten geistigen Wertbeziehungen. Sofern jedes Ich wirklich darin lebt und sie richtig erfaßt sind, ist mit diesem Schluß auch die Wahrheit des Ich, der Seele, getroffen; aber sofern das Ich und die Seele nicht nur in dieser Beziehung leben, sondern ursprünglich viel umfassender in einer geistig-seelisch-körperlichen Einheit gegeben sind, die nicht nur auf geistige, sondern auch auf biologische Werte sich bezieht, ja ursprünglich einfach „leben" muß, ist die Seele doch wieder eigentümlich verfehlt. Durch diese Orientierung

an den geistigen Werten ist zudem für die Erfassung des Wesens des Ich mehr nur seine Einheit und Sinnbezogenheit gesehen, aber nicht das Wesen der Seele, das doch eine Erklärung bestimmter Wirklichkeiten im ganzen Leben zum mindesten des Menschen ausdrücken soll, zur eigentlichen Aufgabe gemacht. Nur einmal wird die Seele von ihrer Bindung an die Icheinheit gelöst und in Beziehung zum Leib verstanden, bei der Betrachtung der ästhetischen Form. Sie wird in ihrer Vollendung Ausdruck des Gesetzes, „das die Seele selbst als ganzes organisiert und das man die Ausströmung ihres Entelechiecharakters nennen könnte"; es ist „die Totalform der Seele gespiegelt an einem sinnlichen konkreten Gebilde". Am ursprünglichsten offenbart sie der menschliche Leib, in dem (ästhetisch genommen) sich die Seele objektiviert zu haben scheint (l. c. S. 77). Damit ist wenigstens „formal", wie es der Ausgang bedingt, und im Aesthetischen der Ausblick auf eine umfassende Deutung des geheimnisvollen Wesens der Seele erschlossen. Sie hätte ihren Ausgang bei der eigentlichen Existenz zu nehmen und so der erahnten Form „Leben" zu geben.

3. Die Entwicklung der Schulpsychologie.

Wenn wir der eigentlichen psychologischen Tradition uns zuwenden, erwarten wir, daß auch hier die Gebietserweiterung und das Suchen nach einer sachgemäßen Methode sich auswirken wird. Die Psychologie ist in eine Krise geraten; es ist aber nicht eine Zerfalls- sondern eine Aufbaukrise (so Bühler in „Die Krise der Psychol." S. 1). Durchweg werden die seelischen Vorgänge in ihrer Wirklichkeit unverkürzter und unvoreingenommener untersucht, als es früher der Fall war.

Als typisch mag die Entwicklung der Würzburger Schule gelten, die daran anknüpfen konnte, daß Külpe, ihr Begründer, bereits die Einheiten im Seelenleben betonte, deren umfassendste für ihn die Einheit des Ich war. „Sie läßt sich nur metaphysisch bestimmen und verstehen. Sie bedeutet die Einheit der Seele als eines individuellen Wesens" (Vorl. S. 101). Die Schüler, vor allem Ach, haben immer mehr die Aktivität der Seele und das Sinnvolle ihrer Betätigung anerkannt (vgl. Messer bei Saupe S. 17 ff.).

Ähnlich ist die Entwicklung bei Lipps oder bei Pfänder. Pfänder erstrebt in seinem Versuch einer verstehenden Psychologie, der bezeichnenderweise den Titel trägt: die Seele des Menschen, eine synthetisch-makroskopische Psychologie. Er geht ganz bewußt vom unmittel-

bar gegebenen Befund aus und versucht der Seele mit ihr wesensgemäßen Begriffen gerecht zu werden. Dabei wird besonders die Art der seelischen Tätigkeit in ihrem inner- und außerleiblichen Wirken und Empfangen und in dem Erfassen eben dieser Tätigkeit selbst entfaltet. Das seelische Subjekt ist dabei nicht nur ein leerer Ansammlungsort und auch nicht der bloße Zusammenhang dieser Regungen, „sondern es ist die lebendige, seelische Mitte, aus der, zuweilen unter Anregung durch die bewußten Gegenstände, die seelischen Regungen sämtlich hervorströmen" (S. 92). Die Seele soll dabei nicht nur dargestellt, sondern auch verstanden werden. Das geschieht im Aufzeigen ihrer Triebe, die im „Selbstauszeugungstrieb" gründen, der das Ganze bestimmt: die Seele ist ein einheitliches Wesen, das mit Notwendigkeit alle Teile, Organe und Bezirke in gerade diesem Aufbau hat.

Damit ist in mustergültiger Weise der Versuch unternommen, die Seele von innen her zu verstehen. Die Eigenständigkeit der Seele, das Unbewußte und die Verbindung mit dem Leib ist gesehen. Es bleibt nur die Frage, ob nicht hie und da die Wirklichkeit zu sehr in Konstruktionen gepreßt ist und ob das Wesen der Seele so aus ihr selbst begriffen werden kann, ohne das Schicksal und den Sinn, wie sie ihr von Gott gesetzt sind. Pfänder lehnt das ab, vermag dann aber nicht zu sagen, worin denn das g a n z e in sich so geschlossene und überzeugende Wesen der Seele seinen letzten Sinn habe.

4. Erich Richard Jaensch.

a) Grundzüge seiner Psychologie.

Am selbständigsten wurde die naturwissenschaftlich beeinflußte experimentelle Psychologie weiter entwickelt durch Jaensch, der eine ganz neue Begründung einer wissenschaftlichen Psychologie erstrebt. Den Anlaß dazu gab seine Untersuchung der sogenannten positiven Nachbilder, die ihn zur Ausarbeitung der Eidetik führte. Bei den Eidetikern zeigen sich diese Nachbilder außerordentlich deutlich und lebhaft. Vor allem der B-Typus der Eidetiker (verwandt mit den Erscheinungsformen der Basedowschen Krankheit, äußerlich gekennzeichnet durch das Glanzauge (vgl. Goethe), der normale Typ, hat außerordentlich bewegte, den Phantasievorstellungen sich annähernde Nachbilder. Der T-Typus dagegen (verwandt mit der Tetanie) hat starre Bilder, die sich Zwangsvorstellungen nähern und schon nicht mehr gesunde Erscheinungen sind. Die enge Verbindung dieser Typen mit der körperlichen Konstitution zeigt die

Calciumkur, durch welche die Nachbilder des T-Typus zum Verschwinden gebracht und bei vermischten Typen die T-Anteile ausgelöscht werden können. Diese eidetischen Bilder, die als „gefrorene gasförmige Gestalten" bezeichnet werden können (Aufbau I S. 16), sind nun nicht vereinzelte Erscheinungen, sondern treten nach Jaenschs Untersuchungen bei allen Menschen im Kindesalter auf, werden dann aber durch die intellektuelle Richtung unseres Denkens und unserer Erziehung sehr rasch unterdrückt.

Aus diesen Untersuchungen ergeben sich zunächst wichtige Erkenntnisse für den „Aufbau der Wahrnehmungswelt". Die Frühform ist nicht Trennung von Reiz und psychischer Bearbeitung, sondern ein Wahrnehmungsbild, das beides innig vereinigt. Das Gehirn ist gewissermaßen ins Auge vorgeschoben und verbindet sein Denken unmittelbar mit den gegebenen Bildern, was auch im Bau des Auges zum Ausdruck kommt (l. c. I, S. 448 ff., bes. 488 ff.). Die Anpassung dieser Vorstellungstätigkeit an die Wirklichkeit erfolgt durch „Druck des Realen", der die zunächst an die Reize herangetragene überschüssige Ideologie beseitigt. Damit ist in der Erfahrung ein Zwischengebiet enthüllt, das Idee und Realität innig verknüpft zeigt und zur Anerkennung einer Wirklichkeit jenseits eines bloßen Idealismus oder Materialismus zwingt. Dieser experimentellen Entdeckung entspricht die Richtung der Zeit, die sich gegen Physikalismus und Idealismus richtet, um sich dafür dem Leben zuzuwenden (Wirkl. phil. S. 192). Die Freilegung des Wirklichen ist aber eine außerordentlich schwierige Aufgabe und erfordert eine Besinnung auf das Grundsätzliche (l. c. S. 82).

So entwickelt Jaensch eine „Wirklichkeitsphilosophie", einen neuen Ansatz, der den alten Möglichkeiten gegenüber als „realistischer Idealismus" auftritt (Aufbau I S. 403). Die Gegenstände werden nicht vom Geist erzeugt, aber sie werden von ihm konstituiert (l. c. II, S. 13). Es ist, als ob wir mit einem Sieb an die Wirklichkeit, die ganze Wirklichkeit, herantreten würden und so die Gegenstände, die wir wahrnehmen, uns herausholten. Es ist ein lebendiger Kreisprozeß, daß die Begriffe an die Wirklichkeit herangetragen und durch sie dann geläutert werden (l. c. II S. 512). Der Ansatz der Psychologie deckt sich mit dem der aus ihr entwickelten Wirklichkeitsphilosophie. Sie hat die Freiheit, die biologische Grundlage zu sehen, ohne damit physikalistisch zu sein und die geistige Seite zu kurz kommen zu lassen. Jaensch führt eine solche Wirklichkeitserfassung durch in seiner Typologie, in der die eidetischen Erfahrungen dazu verwertet sind, Menschen und Völker in ihrer Eigenart zu begreifen.

b) Beurteilung.

Was ist mit dieser Psychologie für das Seelenverständnis gewonnen?

1. Auch hier ist auf dem Boden der experimentellen Psychologie ähnlich dem Vorgang bei der Psychoanalyse durch eine Entdeckung und Gebietserweiterung im Bereich des Seelischen eine grundlegende Revision des alten Ansatzes nötig geworden, um stofflich und methodisch der Psychologie die Wirklichkeit zugänglich zu machen.

2. Von dieser wirklichkeitsgemäßen Psychologie wurde erkannt, daß die Frage nach dem Wesen der Seele, wie sie auch Jaensch leitet, nur so beantwortet werden kann, daß man zunächst die Erscheinungsform der Seele, das seelische Geschehen, unverkürzt zu seinem Rechte kommen läßt.

3. Zu dieser Wirklichkeit hat Jaensch nicht nur den Zugang eröffnet, sondern auch schon den methodischen Weg geklärt, indem er philosophisch und psychologisch einen Weg zur Wirklichkeitserfassung bahnte, wobei die Psychologie auch hier eine Brücke bildet, da die Einsicht in die Strukturbedingtheit auch des Denkens die eigenen und fremden Voraussetzungen kritisch klärt.

4. Jaensch hat aber begreiflicherweise noch nicht der neuen Begründung der Psychologie schon eine Metapsychologie zur Seite gestellt, in der auf Grund des Erreichten Aussagen über das Wesen der Seele im eigentlichen Sinn gemacht würden.

5. Aber er hat dazu wesentliche Vorarbeit geleistet:

a) Durch die sachliche Entdeckung zu wenig beachteter seelischer Vorgänge, welche die Wirklichkeitsbeziehung der Seele von neuer Seite zeigen;

b) insbesondere durch die darin enthaltenen Aufschlüsse über die Entwicklung, die „Metamorphose der Seele“ (Henning), da hier vollends deutlich wird: „Das eidetische Erlebnis steht jenseits der Scheidung von subjektiv und objektiv und das erlebnismäßige Ich befinden sich im Eigenraum des Bildes“ (Henning S. 137).

c) Durch die Wirklichkeitsgemäßheit wird die Einheit von Leib und Seele gewahrt: Die Gegenwart will das Lebendige statt des Mechanismus, „Menschen von Fleisch und Blut und namentlich S e e l e“ (Wirkl. phil. S. 207). Es ist bezeichnend, daß für „die philosophische Anthropologie nach empirischer Methode“ (Aufbau II, S. 461) das Leib-Seele-Verhältnis gar nicht mehr zum Problem wird.

Damit ist hier wie in der Entwicklung der Psychoanalyse auch der Punkt erreicht, wo die Rätselhaftigkeit des Wesens der Seele und die

Problematik seiner Zugänglichkeit erkannt und zugleich der einzig mögliche, breiteste Ansatz gewonnen, von dem aus allein — wenn überhaupt — die Frage Aussicht haben kann, gelöst zu werden.

5. Hans Driesch.

a) Die Grundgedanken.

Die Verbindung zwischen Psychologie und Biologie ist in der Arbeit von Driesch gegeben. Wir fassen seine Seelenauffassung am besten in seiner Auseinandersetzung mit dem Leib-Seeleproblem. Driesch geht aus von dem Ursachverhalt des: „Ich habe bewußt (geordnetes) Etwas" (vgl. Grundprobl. S. 4 u. a.). Dabei kommt er zur Unterscheidung von Leib und Seele („Die Ordnungslehre hat ihre Gründe, den Begriff die Seele als Inbegriff eines besonderen Kreises oder Reiches des Seins und Werdens gleichsam selbständiger Gegenständlichkeiten zu setzen", Leib und Seele S. 13). Wenn das Physische mit dem Psychischen verglichen wird, zeigt sich die Überlegenheit des Psychischen im Erinnern und im Handeln, im Gedächtnis und in der schöpferischen Produktion; zum Begreifen des Physischen genügt zudem Fernkraft und Stoß, während das Psychische zu seiner Erklärung viele solcher „Letztheiten" braucht (l. c. S. 44 ff.). Damit ist der Parallelismus abgelehnt, aber nicht notwendig eine Wechselwirkungslehre gegeben, sondern ein eigenartiges Verhältnis. Gegeben ist mein Leib als organischer Körper, der als solcher beherrscht ist von einer „Entelechie" (vgl. Philos. d. G. S. 37), die beim Menschen als „Psychoid" an den Handlungen beteiligt ist (L. u. S. S. 88); gegeben ist mein Ich, das heute weiß und früher wußte — diese Verbindung von damals und heute ist ermöglicht durch die Annahme einer Seele: „sie ist das stetig gefaßte mein Selbst" (l. c. S. 97), ein „vom Ich als Grundlage seiner selbst geschauter Ordnungstypus" (Phil. d. G. S. 12). So kommen wir auf ganz verschiedene Weise zu „Natur" und „Seele"; daher sind sie völlig getrennte Reiche und ist kein Werden und Wirken zwischen ihnen anzunehmen. Daraus ergibt sich „der wahre Parallelismus", der ein dreifacher oder eigentlich sogar vierfacher ist: Bewußtsein — Seele — Psychoid — Leib (L. u. S. S. 104, vgl. Grundprobl. S. 102). Sofern dann zwischen Psychoid und Leib Wechselwirkung herrscht und Seele und Psychoid metaphysisch (aber nur so!) identifiziert werden, kann mittelbar doch von einer Wechselwirkung zwischen Seele und Leib gesprochen werden. Schließlich wird die Einheit der psychophysischen Person dadurch vollends wieder hergestellt, daß der Leib, bezw. das Psychoid und die Seele und

das unmittelbare Haben metaphysisch auf ein Wirkliches zurückgeführt werden, das sich in ihnen darstellt. „Erst die Gewinnung dieses Standpunktes wird die meisten befriedigen. Gekünstelt wird ihnen die logisch geforderte (sic!) dreifache Parallelisierung erschienen sein, zumal wohl die Zerreißung des als stetig ‚Gemeinten' in Psychoid und Seele" (S. 107).

Gegenüber dem Ich wird der Seele nicht allein die Stetigkeit zugeschrieben, sondern auch die Aktivität des Ich. Das Ich denkt nicht und will nicht als ein Handelndes, sondern erlebt nur die Abfolge der gehabten Etwasse; es ist nicht von einem Bewußtseinsstrom, sondern viel eher von einem Geknatter elektrischer Bewußtseinsfunken zu reden (Grundprobl. S. 29 ff.). Dafür dürfen wir sagen: „daß die Seele die unbewußte Grundlage meines bewußten Habens in seiner Gesamtheit und in seiner zeitlichen Abfolge ist. In meiner Seele gibt es stetiges Werden" (l. c. S. 53).

Gegen den Gedanken einer „leiblich-seelischen Einheit" wird auf den Tod verwiesen. „Wie steht es denn mit der Leiche, so möchten wir fragen, im Unterschied vom Lebendigen?" (Ph. d. Geg. S. 79). Was unterscheidet den toten Menschen vom lebenden: Nur eine chemische Verschiedenheit — dann ist es allerdings eine „Einheit"; „oder — ist da ein besonderer eigengesetzlicher Faktor, der im ‚Leben' am Werke war, aber nun nicht mehr am Werke ist" — dann ist es eine Zweiheit „eine materialvitale, wenn wir biologisch, eine leib-seelische, wenn wir psycho-physisch reden" (l. c. S. 95).

Grundsätzlich kommen wir zur Seele also nicht anders als so, daß wir vom Gegebenen aus auf sie schließen müssen. „Alle die Seele angehenden Entdeckungen sind daher auf Induktion und Analogie angewiesen ... Seltsam, das Ich ist unfähig, seinen eigenen Unterbau in allen Einzelheiten zu erforschen! Der Ich-Teil der Seele kann die volle Seele nicht erreichen" (Grundprobl. S. 58). So erreicht Driesch seine Bestimmung der Seele:

> „die wollende, fühlende und denkende Seele ist also ein theoretischer, hypothetischer Begriff der konstruktiven Wissenschaft, welcher ein dynamisches Etwas bezeichnet, ganz ebenso wie auf dem Boden der Naturlehre die Begriffe chemische Affinität, potentielle Energie usw. Wir brauchen diesen Begriff, denn wir wollen Ordnung, welche wir freilich zuletzt metaphysisch deuten" (l. c. S. 118).

Da er nun sachlich der neuen Erforschung der seelischen Wirklichkeit in ihrem Stoff (Berücksichtigung des Unbewußten, der Hypnose, Ichspaltung, Parapsychologie usw.) wie in ihrer Form (Überwindung des Mechanismus) gerecht wird, vermag er zum Schluß für die Aufstellungen

der neueren Psychologie zu dem Ergebnis zu kommen: „Sie stellen die populäre Ansicht vom Seelischen und seiner Beziehung zur mechanischen Welt wieder her. Die ältere Psychologie hatte beinahe vollständig die Beziehung zum Seelenleben, so wie der natürliche Mensch es erlebt, verloren. Sie „erklärte" etwas, was es gar nicht gab. Die moderne Psychologie erklärt das Wirkliche. Die alltägliche Ansicht vom Seelenleben wird also durch sie vertieft, aber nicht beseitigt" (Grundprobl. S. 240).

b) Kritische Beurteilung.

Damit ist der anerkennende Teil der kritischen Beurteilung schon vorweggenommen, da Driesch das Erreichte richtig dargestellt hat. Wir können davon absehen, daß dem Ich mit der Wegnahme jeglicher Aktivität offenbar zu viel genommen wurde, da damit gerade das „habe" in dem Ursachverhalt (ich habe bewußt etwas) gestrichen ist und einem „Geknatter" Platz gemacht hat, womit die ichbetonte Spannung des Willens und die tatsächliche Aktivität des Denkens, das sich ja selbst nur wieder durch ein denkendes Ich denken kann, nicht berücksichtigt ist.

Entscheidend ist vielmehr:

1. Die Anerkennung der Wirklichkeit hat in der wissenschaftlichen Arbeit selbst über die Analyse zur Synthese hinausgeführt — in Biologie und Psychologie (Ph. d. Geg. S. 93 ff.).

2. Dem ist grundsätzlich Rechnung getragen in der Anerkennung des vollen Ursachverhaltes; die Seele ist nicht unmittelbar gegeben, sondern nur induktiv zu erschließen.

3. Sachlich ist der Wirklichkeit, wie sie entsprechend dem unmittelbaren Verständnis in der neueren psychologischen Entwicklung sich durchsetzt, ihr Recht geworden; vor allem ist die Bewußtseinsgrenze durchbrochen.

4. Umso eigentümlicher bleibt die „unnatürliche" Lösung des Leib-Seeleproblems. Wir brauchen „Seele", um das Ich, und „Psychoid", um den Körper als Organismus zu verstehen, und haben so eine nur indirekte Verbindung von Seele und Leib, eine Überwindung des Parallelismus, die erst metaphysisch und auf Umwegen erfolgt, wenn auch die Schranken des üblichen Parallelismus gesehen sind. Ist das nötig? Ist es richtig, daß Seele und Natur uns so getrennt gegeben sind? Hier enthüllt sich der Fehler des Ansatzes; denn ich habe nicht nur bewußt etwas, sondern ich bin existierend als ein leiblicher Mensch; mein Bewußtsein fordert freilich zur Erklärung das Unbewußte und die Seele, und andere Organismen

mögen ein Psychoid erfordern, aber bei mir selbst ist Bewußtsein und Leib als Einheit gegeben, sodaß ihre Erfordernisse sich treffen und die Seele nicht erst metaphysisch mit dem Psychoid zusammenfällt. Letztlich ist es das Postulat der Logik, das hier wieder nicht anerkennen will, daß ich eben auch unbewußt etwas habe, natürlich nicht unmittelbar im Bewußtsein, aber mittelbar im Bewußtsein und unmittelbar in der Existenz.

Der Hinweis auf den toten Menschen trifft eine richtige Einheitsfassung von Leib und Seele nicht; denn Einheit ist nicht Identität. Allerdings darf man dann auch nicht nur zur Ergänzung der naturwissenschaftlichen Kausalität die Seele fordern. Der lebende Mensch ist nicht so unlebendiger Leib + seelisches Etwas, daß dieser unlebendige Leib ein Teil des lebendigen Menschen wäre, sondern er ist selbst etwas anderes durch das Leben. Das Problem Leib-Seele bleibt natürlich bestehen; aber es ist ein Unterschied, ob man sich ihm von außen nähert, wie Driesch es doch wieder tut durch das Postulat einer besonderen Seele und eines besonderen Psychoids, sodaß man dann die Kluft durch Hypothesen überbrücken muß, oder ob man es von innen, von der unmittelbaren Einheit her, entfaltet, in der die Einheit des Bewußtseins wie die Einheit des Leibes im einzelnen Menschen sich zur: „Seele" + „Psychoid" = wirklichen Seele zusammenfindet.

6. Die Gestaltpsychologie.

Ihre Hauptvertreter sind im Anschluß an v. Ehrenfels die Berliner Wertheimer und Köhler. Der Ausgangspunkt war die Erkenntnis, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, da z. B. die Gestalt einer Melodie auch transponiert, also als Summe anderer Teile, wiedererkannt wird. Diese Ganzheitsbeziehung soll nun nicht neben den Teilen besonders angesetzt, vielmehr umgekehrt das Geteilte aus dem Ganzen begriffen werden (vgl. Wertheimer bei Saupe S. 47). Diese Betrachtung ist vor allem auch auf das Ganze des Menschen anzuwenden, dessen Eigenschaften so wenig isoliert und stückhaft verstanden werden können wie seine ganze Charakterentwicklung. Köhler versuchte, Gestalterscheinungen auch schon bei Tieren nachzuweisen. Unsere früheren Erlebnisse sind für ihn in biologischen Spuren angelegt, die selbst Gestalteigenschaften haben. So kommt Köhler schließlich dazu, sogar im physikalischen Gebiet Gestalten zu finden. Er bemerkt zu der Frage, ob das nicht Materialismus ist: entweder läßt sich alles verstehen als Höchstform der Natur, dann ist sie nicht so wertlos wie wir meinten, oder es ist keine Verwandtschaft da, dann sind die wesentlichen Dinge am Menschen niemals von der Natur her zu verstehen; daher tritt er für eine Rangerhöhung der Natur ein.

Hiezu hat Petermann in seiner kritischen Darstellung der „Wertheimer-Koffka-Köhlerschen Gestalttheorie“ den Nachweis geliefert, daß bei diesen physikalischen Gestalten „nur eine Besonderheit innerhalb des Wirkungszusammenhangs der Teile“ vorliegt, der damit keineswegs aufgehoben ist (S. 81 ff.).

Es bleibt das Verdienst dieser Psychologie, auf die Gestaltzusammenhänge hingewiesen zu haben. Für das Seelenverständnis folgt aus dem Gesagten:

1. Das sachliche Ergebnis bei Wertheimer und Köhler überwindet den Atomismus zu Gunsten sinnhafter Gestaltzusammenhänge, was indirekt auch für ein mögliches Seelenverständnis einen Gewinn bedeutet, da das seelische Geschehen im besonderen und der Mensch als ganzes so gesehen wird.

2. Die metaphysische Begründung bei Köhler zeigt zwar sehr schön die innere Verwandtschaft zwischen einem konsequenten Idealismus und einem ebensolchen Materialismus, da beide als monistische Systeme sich ersetzen können je nach dem Akzent der Betonung, verrät aber damit auch die Ungelöstheit des Seelenproblems, das an der wirklichen Problematik des Menschen entsteht, die hier zwar in eine höhere Einheit aufgenommen, aber damit noch keineswegs gelöst ist. Schließlich wird sich die Berechtigung dieser Einheit selbst darin erweisen müssen, ob die Gestaltzusammenhänge, die uns unbestreitbar gegeben sind, sich wirklich im Anorganischen aufweisen lassen, oder doch enger auf das Organische zu beziehen sind, was ja dadurch sich nahelegt, daß sie ursprünglich beim Menschen auftauchen, der in seinem Bewußtsein sich selbst und andere als Gestalt vorfindet.

7. Der Behaviorismus.

Eine eigenartige und anscheinend der Zeitströmung völlig entgegengesetzte, allerdings in Amerika entstandene Fortbildung der experimentellen Psychologie ist der Behaviorismus von John B. Watson. Er hält sich für die Untersuchung der Lebewesen völlig an das Gegebene und zwar das unbestreitbar von außen her Gegebene und exakt Festzustellende, nämlich das, „was das ganze Lebewesen vom Morgen bis zum Abend und vom Abend bis zum Morgen tut“ (S. 32). Eine solche Sicht wird natürlich besonders bei Tieren fruchtbar werden können, deren Seelenleben uns sonst nicht zugänglich ist; diese Betrachtung wird hier aber auch auf den Menschen, vor allem auf das Kind, angewandt, dessen „Verhalten“

von außen gesehen und so auch verständlich gemacht werden soll. Von den greifbaren Dingen her, also ohne Bruch mit der „physikalischen, chemischen und biologischen Welt" wird eine „Einführung in den gesamten Bereich der Psychologie" geboten (S. 17). Mit der alten Psychologie wird völlig gebrochen, da z. B. auch Wundts Bewußtsein nur ein anderes Wort für Seele sei. Die dualistische Annahme einer Seele und eines Körpers ist ein Dogma, denn „niemand hat je eine Seele berührt, oder sie in einer Versuchsröhre gesehen, oder trat in irgendwelche Beziehung zu ihr, wie zu den anderen Objekten der täglichen Erfahrung" (S. 21). Erst der Behaviorismus hat „alle subjektiven Bezeichnungen, wie Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung, Wunsch, Zweck und selbst Denken und Fühlen aus seinem Wörterbuch gestrichen" (S. 24). Die Hauptfrage, was tut der Mensch und warum tut er es, soll aus den Reizen, die den Menschen treffen, verstanden werden. Diese Arbeit ist getragen von einer optimistischen Weltanschauung, die glaubt durch geeignete Wahl der Reize und Reaktionsformen alle menschlichen Schwierigkeiten lösen zu können (vgl. S. 42). Dabei ist der Mensch als „ein ganzes Wesen" zu betrachten. Es läßt sich zeigen, wie sein Verhalten durch äußere und innere Reize (Drüsen!) bestimmt ist — aber auch wieder durch das Verhalten der anderen Menschen. Die menschliche Persönlichkeit kann so schließlich betrachtet werden, „als eine organisch verbundene gebrauchsfertige Maschine" (S. 336).

Man darf sich bei der Beurteilung des Behaviorismus nicht vorschnell um der materialistischen Tendenz willen zu einem Verdammungsurteil verleiten lassen. Erst muß man sehen und anerkennen, daß hier der ganze lebendige Mensch zu seinem Rechte kommt, der sich so oder so verhält und in seinem ganzen Verhalten aufgefaßt werden muß. Damit ist die psychophysische Einheit zurecht betont, ohne daß zunächst über das innere Verhältnis des Seelischen zum Körperlichen mehr ausgemacht sein müßte. Erst dadurch, daß diese Auffassung von Menschen nun in ein physikalistisches System hineingestellt wird, das von Hause aus nicht von der Ganzheit der menschlichen Wirklichkeit, sondern vom mechanisch verstandenen Stoff als dem Gegensatz zum freien Geist aus orientiert ist, wird diese gewonnene Einheit einseitig bezogen und durch diese Beziehung in ihrer dogmatischen Tendenz das Geistige und das Sinn- und Werthafte beeinträchtigt. Aber es bleibt die Ganzheit des Verhaltens: „Der Behaviorismus, welcher die Lebewesen ohne seelische Deutung bloß von außen betrachten will, und die Psychologie, die immer nur Innerseelisches sieht, treffen sich in der neuen Aufffassung der Leib-Seele-Einheit, welche zugleich physisch und psychisch ist" (Henning S. 150).

8. Überblick über die medizinische Psychologie.

Da gegenwärtig in der psychologischen Arbeit der Mediziner ein besonderes Verständnis für die Entwicklung einer sachgemäßen Vorstellung von der Seele zu beobachten ist, ist die medizinische Psychologie noch zu berücksichtigen. Binswanger und Jaspers suchen der unmittelbaren Erfahrung des Seelischen gerecht zu werden und erfassen es als einen lebendigen Strom. Insbesondere hat Kretschmer in seinen Typen die Einheit des Seelischen und Körperlichen zum Ausdruck gebracht und sich um das Wesen der Seele bemüht.

Seine „medizinische Psychologie" soll gerade auch „in die eigentliche Seele, in die höheren Seelenvorgänge" S. 7). Einblick gewähren. Er faßt gleich zu Anfang seine Anschauungen über „das Wesen der Seele" zusammen (S. 11 ff.). „Seele nennen wir das unmittelbare Erleben. Seele ist alles Empfundene, Wahrgenommene, Gefühlte, Vorgestellte, Gewollte". Kretschmer nimmt die Scheidung auf von Wahrnehmung als solcher, als Akt der Wahrnehmung, und Wahrgenommenem. Seele ist dann der Akt der Wahrnehmung. Sie erfordert dann das, was die Wahrnehmung vollzieht, das ist das „Ich". „Der unmittelbare Erlebnistatbestand dieses Ichgefühls oder Persönlichkeitsbewußtseins ist ungeklärt und voll innerer Widersprüche". Dieses Ich identifiziert sich zunächst mit dem Körper, kann sich aber immer weiter zurückziehen, indem das als Ich Angesprochene eben immer noch angesprochen wird, also noch nicht Ich ist. „Das Ich ist zugleich das Imaginärste und doch das unmittelbar Gewisseste" (S. 11). In dieses Ich als das Wahrnehmende wird nun auch die Seele, also das Wahrnehmen, wieder hineinbezogen. Die Seele ist so einerseits die Summe alles Erlebens und das Ich ein Teil dieses Erlebens, der Teil, der nach Abzug dessen, was wir Außenwelt nennen, vom Gesamterleben übrig bleibt. Andererseits ist aber die Seele umgekehrt ein Bestandteil des Ich, der Teil nämlich, der übrigbleibt, wenn wir den Körper abziehen. Die Seele ist durch die Bindung an den Erlebnisakt zugleich an das Bewußtsein gebunden, wie eine spätere Anmerkung zum Unbewußten verdeutlicht:

> „Was schlechthin nicht zum Bewußtsein kommt, also überhaupt nicht mehr irgendwie erlebt wird, können wir auch nicht mehr seelisch nennen, weil ‚seelisch' identisch ist mit unmittelbarem Erleben. Ein ‚unbewußtes Seelenleben' ist ein begrifflicher Widerspruch in sich selbst; ein Vorgang kann nur ‚minderbewußt', sphärisch sein, dann ist er noch etwas Seelisches — oder ‚außerbewußt', dann ist er z. B. ein körperlicher Gehirnvorgang, jedenfalls nichts Seelisches mehr" (S. 97 Anm.).

Zum Gegensatz Ich-Außenwelt kommt dann noch der von Materie-Geist, wobei das Ich nicht einfach Geist sein kann, da der Körper ja auch Ich ist (S. 12).

> „Mit einem Wort: unsere Vorstellungen über die Seele und ihre Stellung in unserem modernen Weltbilde sind noch widerspruchsvoll, unabgeklärt, in einem Übergangsstadium begriffen. In einem Stadium, wo die älteren Vorstellungen nicht mehr recht befriedigend und die neuen noch nicht voll durchgebildet sind" (S. 13).

Dieser Abschnitt steht ganz am Anfang des Buches; er soll also nicht ein Ergebnis der Erforschung des seelischen Tatbestandes, sondern die allgemeine Voraussetzung dazu liefern. Er beschränkt sich aber nun nicht auf die widerspruchsfreie Entwicklung des natürlichen vorwissenschaftlichen Seelenverständnisses, sondern verquickt dieses mit eigentümlich dogmatischen Aufstellungen.

Man kann trennen zwischen Wahrnehmendem, Wahrnehmen und Außenwelt; aber wer sagt denn, daß dieses Wahrnehmen die Seele i s t — nicht etwa eine Äußerung der Seele, also seelisch. Das ist einfach ohne weiteren Erweis oder unmittelbare Einsichtigkeit gesetzt. Nun soll freilich die Seele der I n b e g r i f f dieser Erlebnisakte sein; damit ist aber nichts Neues gewonnen, sondern nur zusammengefaßt, daß alle diese Akte Seele sind. Wenn so einmal Seele bestimmt ist als das Erleben, von dem das Ich ein Teil ist, dann wirkt es freilich äußerst verwirrend, wenn die übliche Auffassung von der Seele doch noch berücksichtigt wird, da dann die Seele ein Teil des Ich ist. Kretschmer hat sehr gut die Entwicklung, wie wir „zu uns selber kommen", durchgeführt, wie wir uns finden in unserer Welt, dann Ich und Außenwelt unterscheiden und das Ich zunächst auf den Körper und dann immer weiter „nach innen" zurücknehmen, wobei die Grenze eben durch die besondere Ichbezogenheit des Körpers fließend bleibt (vgl. S. 14). Diese richtige Fassung des Verhältnisses von Ich und Außenwelt und ihrer Beziehungen wird verwirrt durch die dogmatische Beschränkung des Seelenbegriffs auf das unmittelbare Erleben und durch die unmittelbare Übernahme der wissenschaftstheoretischen Scheidung von Geist und Materie, die nicht als solche erkannt, sondern unmittelbar zu der richtigen Fassung des Ich, das in seinem Körper lebt, in Beziehung gesetzt wird.

Von dieser Kritik bleiben die sachlichen Leistungen und Ergebnisse für die Kenntnis des gesamten seelischen Lebens als solches unberührt. Hier hat Kretschmer besonders die enge Beziehung des Seelischen zum Körper, die sich nicht nur auf das Gehirn beschränkt, im einzelnen nachgewiesen und zum Verständnis der krankhaften und normalen Seelen-

zustände die hyponoischen und hypobulischen Mechanismen herausgearbeitet, in denen sich vor allem die phylogenetische Entwicklung erhält und deren Stufen durch entsprechende „Schaltung" wieder in Aktion treten können. So wäre am Schluß das Ganze, was wir mit Seele meinen, und nicht nur der von vornherein eingeengte Seelenbegriff zum Thema zu machen und der reiche Ertrag der Erforschung der seelischen Tatbestände wirklich zu verwerten.

Wir schließen diesen Abschnitt mit Erwin Liek, der für die medizinische Praxis schrieb und zu verdeutlichen vermag, wie lebensnotwendig die Umorientierung der Wissenschaft in ihrer Grundlage und ihrer Methode für den ganzen Bereich des Menschlichen gewesen ist. „Das Wunder in der Heilkunde" kann wieder Beachtung finden, weil „das Wunder des Lebens" wieder gesehen ist. Während sich für eine materialistische Naturwissenschaft die letzten Geheimnisse zu entschleiern schienen (S. 15), wird jetzt das Geheimnis des Organischen wieder beachtet, „Plan und Schöpfer" wieder anerkannt (S. 19). Hier ist ein sinnvolles zielstrebiges Ganzes, das nicht aus einer zufälligen Aneinanderlagerung der Materie verstanden werden kann. „Hinter aller Materie steckt der Geist, und dieses Irrationale, Metaphysische ist das, was wir ‚Leben' nennen" (S. 26). Das Leben des Organischen kann daher nicht allein mechanisch und chemisch verstanden werden; es ist beseelt und eben „lebendig durch die Beseelung" (S. 41). Wir wissen nicht, was die Seele ist, so wenig wir wissen, was Wärme, Schwerkraft, Elektrizität ist, auch die Art der Verbindung dieser beiden Reiche, also das Leib-Seele-Problem ist nicht lösbar für uns. Aber wir wissen, daß die Beseelung „eine Ureigenschaft jedes lebenden Organismus" ist. Und „auch im vielzelligen Organismus haben wir jeder einzelnen Seele einen gewissen Grad von Bewußtsein, Gedächtnis, Zielstrebigkeit zuzuerkennen" (S. 42). Die Urwahrheit der biblischen Seelenauffassung vermag wieder sichtbar zu werden. „Wir wissen, daß nicht nur der Mensch, sondern alles Lebendige einen Teil dieses göttlichen Odems enthält, und daß hierin das für uns unverständliche, unlösbare Geheimnis des Lebens steckt". „Freilich der Logos, die belebende Seele, ist unter dem Mikroskop nicht sichtbar" (S. 53). Mit der Anerkennung der Seele sind uns auch ihre Probleme, sogar das der Unsterblichkeit und der Willensfreiheit wiedergegeben worden (S. 195). Und besonders der Arzt darf nicht mehr übersehen, daß „der kranke Körper auch eine kranke Seele birgt". Die Schranken, welche der Mensch sich selbst gesetzt hatte, um das so Eingeschränkte begreifen und beherrschen zu können, sind gefallen. Der Weg zur Wirklichkeit ist wieder frei geworden. „Man kann nicht Arzt sein, ohne an eine Seele zu glauben" (S. 199).

9. Die Lebenspsychologie.

a) Die Grundzüge.

In bewußter Entsprechung zur Lebenphilosophie der Gegenwart hat Richard Müller-Freienfels eine „Lebenspsychologie" geschaffen, die mit voller Absicht erstrebt, „sich organisch in die neuere Entwicklung einzuordnen und als zeitgemäß im guten Sinn empfunden zu werden" (Vgl. bei Saupe S. 163). Sie setzt daher ein beim vollen, uneingeschränkten Leben der Seele und bemüht sich, „ins volle Menschenleben" hineinzugreifen (S. 155). Zweitens wird nicht eine allgemeine, sondern die allein unmittelbar sich äußernde einzelne, individuelle Seele untersucht, „die zwar als solche stets unbekannt ist, sich in Tausenden ihrer Äußerungen aber mit Sicherheit erschließen läßt" (S. 155). Schließlich will diese Psychologie das Leben der Seele wesensgemäß, also nicht mechanistisch begreifen (S. 156). Dabei ist nun zunächst das rätselhafte Ich zu bestimmen, das ja auch nicht unmittelbar gegeben ist als solches, sondern nur aus seinen Wirkungen erschlossen werden kann. „Ein geheimnisvolles Wesen, dieses Ich, der Beziehungspunkt all unseres Tuns und Denkens und doch diesem Denken nicht zugänglich" (S. 156). Es wird in seinem Gegenstandsbewußtsein und Zustandsbewußtsein erfaßt, als tätige Kraft begriffen und in seiner eigentlichen Tiefe besonders in den Trieben geschaut. Durch ein System von Urtrieben wird eine Typologie ermöglicht, mit der die Charaktere und die menschlichen Kulturgebilde erforscht werden können, wobei so überall die Eigenart des individuellen Lebens berücksichtigt wird. Entsprechend wird die Wahrnehmung und das Denken des fühlenden und wollenden Ich aus seiner schöpferischen Aktivität begriffen.

Wir finden hier also die Weite des Rahmens, die das seelische Leben in seiner Fülle zu fassen vermag, und die Einsicht, daß die Seele selbst nur aus ihrem Leben und ihren Äußerungen rückwärts deutend erschlossen und näher bestimmt werden kann, wobei methodisch und sachlich die Wirklichkeit nicht eingeengt werden darf. „Geheimnisse der Seele" sind daher nicht erst okkulte Phänomene, sondern Tatbestände, wie sie der Alltag jedem entgegenbringt (Geheimn. S. 10).

> „Wir nehmen die Frage nach dem Wesen der Seele mit allem Ernste auf, denn nicht bloß um eine Schlemihliade handelt es sich, sondern um eines der wichtigsten Probleme, das der Mensch sich stellen kann und das nicht damit erledigt ist, daß man es ironisch als jahrtausendealten Irrtum beiseite schiebt, ein Irrtum, der sich Jahrtausende hat halten können, verdient Respekt und fordert zum

mindesten Erklärung, wieso es zu solchem Irrtum hat kommen können. Und auf keinen Fall ist selbst ein Schatten ein reines Nichts, sondern stets das Anzeichen eines Etwas, das diesen Schatten wirft. Dieses Etwas wollen wir ergründen, selbst wenn wir dabei den Schatten als Schatten erweisen müssen" (S. 15/16).

Die geschichtliche Entwicklung zeigt, daß der Mensch im Seelenglauben immer seinen besonderen Halt gesucht hat, sodaß es außerordentlich gefährlich und folgenreich ist, wenn er ins Wanken gerät. Es blieben die sich entsprechenden Möglichkeiten, die Seele im Materialismus aufzulösen oder sie mit dem Bewußtsein zu identifizieren (S. 30). Die erste Fassung verfehlt die wirklichen Seelenvorgänge und die zweite hat sich als zu eng erwiesen. „Vielmehr führt der Versuch, die Seele als ganzheitliches Wesen zu begreifen, mit Notwendigkeit dazu, hinter dem Bewußtsein un- oder unterbewußte Tatbestände zu erschließen" (S. 32). Auch hier wird dann hervorgehoben, wie bei diesem Ansatz das Leib-Seele-Problem damals besonders dringlich werden mußte (S. 34). So führt die Entwicklung zu einem Dynamismus, der „die Seele als lebendige Kraft" faßt (S. 37). Damit gehen wir zurück hinter die falsche Trennung von Bewußtsein und Materie, „indem wir wieder, wie die primitiven Menschen bis zu den vorkartesianischen Philosophen hinauf, Seele und Leben identifizieren" (S. 39). So ist Seele nicht „Substanz", sondern ein Geschehen, „ein Zusammenhang von Wirkungen, der sich einerseits im Aufbau des Leibes, andererseits im Bewußtsein offenbart" (S. 40). So wird die Seele vitalistisch oder dynamistisch als ein „Drittes" hinter Bewußtsein und Stoff angenommen. Damit ist „aller Glaube an aus dem Lebenszusammenhang gelöste Seelen Gespensterspuk" (S. 43).

> „Wir lehnen also die Frage, ob der Mensch eine ‚Seele' habe ab, denn sie ist falsch gestellt: Im Hintergrund steht die simple Lehre von dem Seelending, das der Mensch ‚haben' oder nicht haben könne, wie er ein Haus oder ein Zigarettenetui ‚habe'. Wir antworten vielmehr, der Mensch hat nicht eine Seele, sondern er ist Seele, sein ganzes Leben ist Entfaltung der Seele, weil letztlich Seele nur ein Sonderaspekt des Lebens ist" (S. 43 f.).

Seele und Leben werden so nicht im individuellen, „sondern in einem überindividuellen kosmischen Sinne" gefaßt. „An die Stelle von der Unsterblichkeit der Seele setzen wir die Lehre von der Unendlichkeit der Seele" (S. 44).

Die Welt des Geistes, der Kunst, der Religion ordnet sich ein in die Entfaltung des Lebens als Offenbarung der Seele in jenem kosmischen Sinn (S. 47). Der Verstand wird ebenfalls den seelischen Triebkräften

untergeordnet; er vermag das Ich nicht zu erhellen und darf sich nicht lösen von jenen Tiefen, wenn das Ich nicht auf Abwege kommen soll (S. 130 ff.). Man darf nicht einwenden, daß mit dem „Leben" anstelle der Seele nichts erklärt sei, denn die Begriffe Seele, Leben, Kraft sind die tiefsten Geheimnisse wie die Urerkenntnis (S. 149). Der Lebensstrom, in den wir hineingestellt sind, umfaßt die ganze Welt, Organisches und Anorganisches (S. 53) und wird so zum Gott selbst (S. 54). Damit wird natürlich die Individualität zum Problem. Sie ist eine „fiktive (sic!) Isolierung eines Teilsystems innerhalb eines Gesamtsystems, ohne das jenes nicht gedacht werden kann" (S. 57). Wir sind nicht nur seelisch, sondern auch körperlich und geistig in einen Gesamtzusammenhang eingegliedert, so ist das Leben ein durchgehender Strom, und doch ist es uns immer nur in einzelnen Wirkungszentren gegeben.

b) Würdigung.

Damit haben wir den umfassendsten Versuch eines Verständnisses der Seele geschildert, der wirklich „zeitgemäß" ist und im Ansatz alles das zusammenfaßt und weithin durchführt, was wir als notwendig für ein mögliches Seelenverständnis entwickelt haben.

Das Geheimnis der Seele kann nur aus der unbeschränkten Fülle ihrer Äußerungen gedeutet werden. Da sind nur zwei kritische Fragen möglich:

1. ist die Wirklichkeit gewahrt und anerkannt?
2. ist die Deutung die einzig mögliche?

Das Erste ist hier für unser gegenwärtiges Wissen im wesentlichen erreicht. Es bleibt hierzu nur zu fragen, ob nicht die Wirklichkeit des Geistes etwas zu kurz gekommen und die Verbindung der Seele mit dem Geist nicht doch eine engere ist. Ist aber auch das Zweite zuzugeben, worauf Müller-Freienfels selbst Anspruch erhebt für die entscheidende Unendlichkeit der Seele: „als Erkenntnis ist dieser Standpunkt unwiderlegbar" (S. 71)? Ist es richtig, die vorwissenschaftliche Erkenntnis der Seele als einer individuellen, darum, weil Seele aus Lebendem erschlossen wird, mit dem Leben als einem angenommenen Ganzen zu identifizieren und so ihre Individualität aufzulösen? Beides ist möglich, aber keineswegs notwendig; es ist auch nicht gefordert mit der dem biblischen Verständnis ebenfalls geläufigen richtigen Vorstellung, daß der Mensch „Seele" nicht „hat", sondern „ist". Es erklärt sich bei Müller-Freienfels aus dem weltanschaulich-religiösen Interesse, eine mystische Einheit zu finden, die, ohne den christlichen Gottesglauben und die christlichen Individualseelen anerkennen zu müssen, das Bedürf-

nis des Menschen befriedigt. Aber diese Einheit ist ein Postulat, das die gegebene Individualität gerade der Lebewesen noch nicht aufzulösen vermag. Die durchgehende Einheit des Körperlichen und Geistigen ist leichter nachzuweisen als die des Seelischen. „Das Leben" als eine Wirklichkeit zu denken, ist viel schwieriger, als hinter und in dem Lebendigen Seelen anzunehmen. Daß das „Leben" des einzelnen Individuums mit dem der andern verwandt erscheint, bzw. die Seele des einen mit der Seele des andern, muß nicht, wenn man eine Einheit will, zu einem durchgehenden Lebensstrom führen, sondern kann auch durch die Annahme eines Schöpfers „des Lebens" und der Seele erreicht werden. Das Geheimnis der Seele wird über die Anerkennung ihrer im einzelnen Individuum sich entfaltenden geheimnisvollen, schöpferischen Wirksamkeit hinaus notwendig ein metaphysisch-religiöses: damit wurzelt diese Erkenntnis in einem Standpunkt, der nicht unwiderlegbar ist.

Zusammenfassung:

Das Verständnis der Seele in der psychologischen Literatur.

„Es gibt nur eine wichtige Frage im Dasein; das ist die nach der Seele des Menschen" (Edgar Daqué zit. bei Prinzhorn, Ausw. S. 48).

Wenn das für den Menschen überhaupt gilt, so vollends für seine Wissenschaft von der Seele, für die Psychologie. Wir haben gesehen, wie die ganze Umwälzung innerhalb der Psychologie der letzten 50 Jahre von hier aus in ihrem Wesen verstanden werden kann, da es bei dieser Entwicklung — ausdrücklich oder verhüllt — im Grunde über alle Methoden und Teilfragen hinaus um diese letzte Aufgabe der Psychologie gegangen ist, Wissenschaft von der Seele zu sein.

Die Psychologie wird nie dieser Frage entgehen, auch wenn sie selbst meint, ihre Lösung bereits gefunden zu haben. So hatte ja damals die Psychologie eine sichere Auffassung von ihrem Gegenstand (den Bewußtseinszuständen) und ihrer Methode (der experimentell-naturwissenschaftlichen Gesetzesforschung) und eine Antwort auf die Frage nach der Seele, mit der eine Einheit zum Ausdruck gebracht werden solle, die sie gesetzmäßig zu erklären unternehme. Mehr konnte sie aber dem Arzt oder dem Seelsorger und Pädagogen, denen es in besonderer Weise um diese „eine

wichtige Frage" geht, nicht sagen, da sie es nicht mit irgendeiner unbegreiflichen Wesenheit „Seele", sondern nur mit klar erforschbaren Tatsachen zu tun haben wollte. Aber mit ihrer Berufung auf ihre Wissenschaftlichkeit war die Frage, ob sie denn so wirklich die Seele verstanden habe, noch nicht erledigt. Sie betraf den einzelnen Menschen zu sehr persönlich, als daß er aufgehört hätte, von seiner unmittelbaren Selbsterkenntnis aus in der Frage nach der Seele ein ernsthaftes Problem zu sehen. Die Entdeckungen der analytischen Praxis zeigten, wie wenig die Gegenstandsbestimmung der Wissenschaft sich deckte mit dem weiten Reich der Seele und wie unangemessen eine naturwissenschaftlich-gesetzliche Betrachtung für dieses geheimnisvolle innerste Lebenszentrum war. Als vollends der Mensch den Glauben an die Vernunft wie an die Technik verlor und das Geheimnis seines Lebens ihm neu begegnete, da entdeckte er wieder seine Seele.

Die Frage nach der Seele bricht auf, das ursprüngliche Wissen des Menschen um seine Seele wird wieder ernst genommen; der Bereich dessen, worin die Sprache von Seele redet, wird auch für die wissenschaftliche Untersuchung der Seele zum Gegenstand; die religiösen Aussagen über die Seele werden nicht mehr einfach auf die Seite geschoben.

Was versteht also heute die Psychologie unter Seele? und hat sie damit Seele verstanden? Die erste Frage findet keine so klare Antwort mehr wie früher; wir erfahren nicht, Seele ist das und das. Ist aber so Seele verstanden? — Ja, sofern wieder erreicht ist, was wir zum Maßstab machen mußten, der volle Bereich des seelischen Lebens und sofern eben über das Wesen der Seele nicht eine allzurasche Antwort gegeben wird, sondern ihr Geheimnis und Problem gesehen ist.

Wir sprechen ja von Seele, weil wir etwas meinen, was für sich besteht und nicht durch anderes erklärt werden kann. Solange nun die Wissenschaft von der Seele versuchte, dieses Geheimnis auf Bekanntes zurückzuführen, mußten wir kritisch prüfen, ob sie dem Seelischen damit wirklich gerecht zu werden vermochte. Jetzt aber ist anzuerkennen, daß die Seele nicht mehr „erklärt" werden soll, sondern als Urgeheimnis, hinter das wir nicht mehr zurück können, erahnt wird. Bei den einzelnen Psychologen geschieht dies in verschiedener Weise und doch ist uns überall diese einheitliche Entwicklung begegnet: Der Gegenstand ist neu gefaßt, er kommt der Wirklichkeit und dem ursprünglichen Verständnis entgegen, die Notwendigkeit einer entsprechenden neuen Methode der Wirklichkeitserfassung, ja einer ganzen Wirklichkeitsphilosophie, die nicht mehr die gegebene Einheit des Menschen in Leib und Seele auseinandernehmen darf, sondern von ihr gerade auszugehen hat, ist gesehen.

Ist damit aber schon das Ziel eines wissenschaftlichen Seelenverständnisses erreicht? — Nein, nun ist es erst recht zur Aufgabe gemacht. All das, was die psychologische Forschung früher und jetzt über das Seelenleben und das Ich an Kenntnissen erreicht hat, kann nun verwendet werden zu dem Versuch, auf die richtig gestellte Frage eine kritische Antwort zu geben (vgl. Werner Gruehn in „Arzt und Seels." (VII, S. 52 ff.).

Entscheidend für das „Seelenverständnis" einer heutigen Psychologie ist also, ob sie das Seelenleben in seiner vollen Breite anerkennt und frei von allen dogmatischen Voraussetzungen, seine Wirklichkeit zu erforschen bestrebt ist. Welche Methode hier zum Ziele führt, ist noch ungeklärt, aber daß es eine eigentümliche, sachgemäße Methode sein muß, in der sich die volle Wirklichkeit aussprechen kann, ist sicheres Ergebnis der Entwicklung. Für das Verständnis des Seelenwesens im besonderen hat sich dabei ergeben, daß jede solche unvoreingenommene Psychologie dahin geführt wurde, anzuerkennen, daß das naive Verständnis des Menschen mit Recht ein geheimnisvolles Etwas hinter dem seelischen Geschehen annimmt, das in ihm nicht aufgeht, wohl aber sich äußert. Daraus ergab sich das auch für die Methode wichtige Ergebnis der seelischen Dialektik zwischen diesem „Etwas" und seiner „Äußerung", wie sie im inneren seelischen Erleben des Menschen, aber auch in seinem Körper und seinem Charakter gegeben ist. Psychologie als Wissenschaft kann also nicht dieses geheimnisvolle Etwas selbst zum Gegenstand haben, aber sie kann seine gesamten Äußerungen untersuchen und zwar so, daß eingestanden wird, wo die Punkte sind, an denen es notwendig ist, auf ein solches Wesen zu schließen. Da es sich um ein lebendes Wesen handelt, werden seine Äußerungen nicht kausal und mechanisch, sondern in ihrer Eigentümlichkeit nur zielstrebig und ganzheitlich erfaßt werden können. Sie werden auch selbst als ganzes für sich, d. h. eben als der ganze Mensch in seinem seelischen Wesen, seinem Charakter und seiner leiblichen Erscheinung begriffen werden müssen. Von dieser sinngemäßen Erfassung des lebendigen Menschen in seinem ganzen inneren Wesen aus wird es weiter noch möglich sein, auf den Akt der Äußerung des innersten Wesens selbst, also auf die Beziehung als solche zurückzugehen. Bei ihr gilt vollends, daß sie nur in lebensgemäßen Wesensgesetzen erfaßt werden kann. Während also früher die Psychologie erst am Ende, nachdem Körper und Geist je für sich sicher erfaßt waren, zum Problem des leib-seelischen Menschen kam, muß jetzt, da der Mensch in seiner Einheit erkannt ist, die Äußerungsform seines Wesens, die vom Innersten aus seine Gedanken, Worte und Handlungen, seinen Charakter und seine Konstitution bestimmt, in ihrer Eigentümlichkeit — also der Gesamttypus des Menschen: die Typologie — zum charakteristischen

Problem der Seelenforschung werden. Nicht umsonst sind dabei auch die Fragen nach dem Schicksal der Seele, nach dem Sinn ihres Lebens, ihrem Verhältnis zum Geist, nach Schuld und Tod jetzt für die Psychologie wieder wichtig geworden.

So wird schließlich die Psychologie auf Grund dieser ihrer Erforschung aller seelischen „Äußerungen" auch den ahnenden und deutenden Schluß auf das Innen selbst, das Wesen der Seele im letzten Sinn, versuchen müssen und dabei zu prüfen haben, wie sie sich mit dem Laien und dem Theologen verständigen kann, um gemeinsam auf solche Fragen eine Antwort zu finden, bei denen auch der Psychologe an seine eigene Metaphysik und Weltanschauung gebunden ist.

Daß die Psychologie wieder gesehen hat, daß hier eine letzte Frage nach dem Wesen der Seele besteht, und daß sie erkannt hat, daß es eine Grenzfrage ist, die uns ins Geheimnis des Lebens hineinführt und nur eine vorsichtige Deutung gestattet, mit der wir allein versuchen können, den Grund unseres eigenen Lebens zu ergründen, und daß sie darauf Methode und Gegenstandsbestimmung eingestellt hat, — das ist der entscheidende Fortschritt der Psychologie zu einem richtigen „Verständnis" der Seele.

4. Kapitel.

Unser Verständnis der Seele.

Vorbemerkung:

Wir sind ausgegangen von der Frage des Menschen nach dem Wesen seiner Seele. Er hat sich mit den Anschauungen, die ihm selbst schon unmittelbar eigen sind, an den Theologen und an den Psychologen gewandt. Es hat sich gezeigt, daß sich trotz der scheinbaren Zersplitterung hier wie dort je eine geschlossene Ansicht über das Wesen der Seele oder wenigstens über die Möglichkeit und den Weg, um zu einem solchen Verständnis zu gelangen, herausschälen läßt. Es ist so gewesen, als ob wir je einen Vertreter der natürlichen, der christlichen und der wissenschaftlich-psychologischen Ansicht hätten zu Worte kommen lassen — so, daß Christentum und Psychologie freilich schon in Beziehung gesetzt wurden zum unmittelbaren Seelenverständnis. Nun ist es noch nötig, das Verhältnis aller dieser Ansichten zueinander zu betrachten, um zu sehen, ob es möglich ist, von unserem Verständnis der Seele zu sprechen, wie wir es in der Überschrift dieses Kapitels getan haben.

1. Grundsätzliche Besinnung.

a) Das natürliche und das christliche Verständnis der Seele.

Wenn wir jetzt grundsätzlich diese Möglichkeit bedenken, dann ergibt sich zunächst für das Verhältnis des natürlichen Seelenverständnisses zum christlichen: beide, der Christ und der natürliche Mensch haben ein Verständnis von der Seele; sie erheben auch beide den Anspruch, damit etwas zu verstehen von der Seele des Menschen, die nur eine ist. Das christliche Verständnis ist jedoch insofern etwas Besonderes, als es gar nicht auf eine Ebene neben das natürliche Verständnis treten will, sondern vorgibt, von einer Offenbarung her das Wesen des Menschen umfassend zu verstehen — aber nicht so, daß es eine natürliche Möglichkeit des Menschen wäre, sich so zu verstehen, sondern so, daß dies dem natürlichen Menschen unmöglich ist, solange er nicht den Anspruch dieser Offenbarung bejaht. (vgl. Schumann S. 98). Dabei wird freilich grundsätzlich eine enge Beziehung bestehen zwischen dem natürlich gegebenen Seelenverständnis und dem christlichen, weil das natürliche Verständnis etwas Tatsächliches in bezeichnender Weise ahnen oder auch mißverstehen wird. Wenn das Christentum mit seinem Anspruch recht hat, dann wird es Antwort sein auf die Frage des natürlichen Menschen.

b) Das natürliche und das psychologische Verständnis der Seele.

Zwischen dem natürlichen und psychologischen Seelenverständnis wird die Beziehung insofern leichter sich herstellen lassen, als das wissenschaftliche Verständnis ja nur eine Erweiterung und Vertiefung des natürlichen ist, mit der Absicht, ein geschlossenes System zu erlangen. Dabei wird der natürliche Mensch grundsätzlich erwarten, daß er wirklich eine Antwort bekommt auf seine Frage nach dem Wesen der Seele und in dem, was ihm unmittelbar gegeben ist, ernst genommen wird. Er wird freilich der Wissenschaft wie dem Christentum gegenüber dafür offen sein müssen, daß ihm die Grenzen seines Verständnisses aufgezeigt werden.

c) Das christliche und das psychologische Verständnis der Seele.

Die Schwierigkeit, vor der wir bei der Vergleichung des natürlichen mit dem christlichen Verständnis stehen, wiederholt sich der Wissenschaft gegenüber. Sie möchte sich mit einem System auseinandersetzen; ein solches System auf derselben Ebene kann das Christentum grundsätzlich nicht bringen. Es wird aber auch der Wissenschaft gegen-

über seinen Dienst der Verkündigung tun mit dem Anspruch, damit der Wirklichkeit gerecht zu werden. Dabei wird es auf ganz bestimmte Sachverhalte hinweisen können. Wenn die Wissenschaft ihrerseits die richtige Stellung einnimmt, dann wird dies ein gemeinsames Bemühen um die Wahrheit geben. Dabei wird das Christentum tatsächliche Einzelergebnisse der Wissenschaft, die als solche nicht weltanschaulich gebunden, sondern Material der Erfahrung sind, die erst noch nach weltanschaulicher Deutung und Verankerung verlangt, sich zu eigen machen können. Falsch wäre es, wenn das Christentum dem wissenschaftlichen System ein eigenes System mit ebensolchen Einzelanschauungen, die dann natürlich oder historisch verankert wären, entgegensetzen wollte; oder, wenn es überhaupt auf eine Auseinandersetzung verzichten und nicht sehen würde, daß es mit ganz bestimmten Anschauungen und vor allem mit der notwendig zeitgemäßen Form seiner Begriffsbildung auf die profane Wissenschaft hingewiesen ist. Ebenso falsch wäre aber umgekehrt die Meinung der Wissenschaft, sie brauchte zum Verständnis der Seele keine solche metaphysische Verankerung, oder die andere: die Psychologie könne selbst diese weltanschauliche Deutung entwickeln. Im ersten Fall wird nicht gesehen, daß die Psychologie gerade in ihren Aussagen über die Seele nicht voraussetzungslos sein kann, sondern notwendig weltanschaulich gebunden bleibt; im andern, daß sie dabei zu viel von sich selbst verlangt und über ihre eigene ihr ursprünglich gestellte Aufgabe hinausgeht, wobei sie mindestens sehen müßte, daß dann verschiedene Weltanschauungen — auch das Christentum — den Anspruch erheben können, zu dieser weltanschaulichen Deutung des Wesens der Seele beizutragen.

So ist also grundsätzlich bei richtigem Verständnis der Einzelnen von ihrer Aufgabe eine fruchtbare Beziehung zwischen natürlichem, christlichem und psychologischem Seelenverständnis möglich. Wie hat sich diese Beziehung in Wirklichkeit gestaltet?

2. Die wirkliche Lage.

Unser Überblick hat gezeigt, daß alle Fehler, die gemacht werden können, im Lauf der Geschichte gemacht worden sind. Das natürliche und das christliche Verständnis wurden meist in falscher Weise zusammengesehen und die Notwendigkeit der Verkündigung nicht erkannt; dabei hat sich das christliche Verständnis in der katholischen Kirche in ihrer Gesamtentwicklung, in der evangelischen Kirche je und je mit weltanschaulich- philosophischen Vorstellungen verbunden und ist so der wissenschaftlichen systematischen Forschung als eigenes System entgegenge-

treten, um womöglich aus der Verbindung von Vernunft und Offenbarung ein Gesamtsystem aufzustellen. Die evangelische Kirche hat sich mehr auf die Bibel gestützt, aber daraus auch wieder ein systematisches Verständnis gemacht oder jede Verbindung zwischen dem psychologischen Verständnis und dem christlichen abgelehnt. Die Psychologie ihrerseits hat sich mit ihrer Bewußtseinspsychologie ohne Seele entfernt von der ganzen Wirklichkeit.

Damit, daß die Seelennot des modernen Menschen Antwort brauchte, trat durch Neubesinnung auf Gegenstand und Methode jene Wandlung der Psychologie ein, die zu einer völligen Auflockerung dieser Lage führte. Dem entsprach auf der anderen Seite eine Neubesinnung des Christentums auf seinen eigentlichen Auftrag. So traten für den Menschen, der Antwort suchte auf seine Fragen, Psychologie und Theologie sehr nahe zusammen.

Es droht jedoch gerade jetzt wieder die Gefahr einer falschen Beziehung. Das Christentum ist stets in der Versuchung, aus sich selbst oder aus seiner Verbindung mit einer Psychologie ein geschlossenes System herzustellen; damit könnte es seine eigentliche Aufgabe, daß es gerade nicht System neben Systemen ist, nicht mehr erfüllen. Die Psychologie ihrerseits ist heute stark in der Gefahr, daß sie die weltanschauliche Verankerung aus sich selbst heraus entwickeln möchte. Sie sieht diese Notwendigkeit und erkennt die Probleme des Schicksals, der Angst, des Todes, der Verantwortung und Einheit des Ich und des Geistes. Das rechte christliche Verständnis wird hier seine Verantwortung erkennen. Es ist nicht gebunden an überholte Vorstellungen vom Tatbestand des Seelischen; es wird von der Wissenschaft gerne hören, wie sie im Verhältnis von Seele und Leib, in der Erkenntnis des inneren seelischen Geschehens, im Unbewußten usw. diesen Tatbestand neu gesehen und erweitert hat. Es wird aber auch bemerken, daß hier nun überall ungelöste Fragen auftauchen. Für das Christentum ist es nicht überraschend, daß die Bemühung um die Seele nicht eine rein wissenschaftliche bleiben kann, sondern notwendig zu bestimmten weltanschaulichen Vorstellungen hin leitet, daß es ein rein theoretisches Interesse des Menschen an seiner Seele nicht gibt, sondern immer die Frage nach dem Sinn des Lebens und dem Heil dahintersteht. Für das Christentum ist es weiter verständlich, daß gerade die Fragen nach dem Schicksal der Seele ungelöst bleiben müssen. Hier ist der Grund der psychologischen Krise aufzuzeigen: denn die Psychologie wird getrieben von einem Menschen, der, ob er will oder nicht, vor Gott steht und dessen Schicksal an dem Willen Gottes hängt. Er wird vergebens versuchen, von sich selbst aus die Seele aus ihrer Not der Angst zu lösen und einer idealen Harmonie von Leib und Geist

und Lebensprozeß zuzuführen, wenn doch die Not nicht nur in Mißverständnissen und Verkrampfungen sondern in Schuld ihren Grund hat. So kann das Christentum zeigen, woher es kommt, daß Tod und Schuld, Angst und Geist Probleme der Seelenkunde sind und wie die richtige Antwort gefunden werden kann. Alles, was so über das Wesen und Schicksal der Seele zu sagen ist, wird aber nicht ein menschliches geschlossenes, einsichtiges System sein, sondern eben Verkündigung, die erst „verstanden" wird, wenn man ihrem Anspruch sich beugt. Daß es sich dabei nicht um einen Herrschaftsanspruch der Theologie oder der Kirche über die freie Wissenschaft handeln kann ist jedem klar, der weiß, daß in jedem Christen selbst diese Auseinandersetzung mit einem natürlichen Selbstverständnis zu erfolgen hat.

Schluß.

Die Fragen treffen sich also, und die Wege laufen zusammen. Unsere Darstellung hat ganz von selbst in ihrer gesamten Durchführung ergeben, wie das natürliche, christliche und psychologische Seelenverständnis, wenn es selbst sich nur je recht versteht, zu einer fruchtbaren gegenseitigen Auseinandersetzung kommen kann, bei der sich eins ins andere fügt. Das natürliche Verständnis ist aufgenommen, bestätigt und vertieft worden. Der Ansatz zu einem rechten Verständnis ist gewonnen. Die Psychologie hat erst noch die Aufgabe, nun auf Grund des Erreichten eine in Gegenstandsbestimmung und Methode sachgemäße Erforschung des Seelischen vorzunehmen. Wir können noch nicht an Hand einer Psychologie das Verständnis der Seele herausstellen, aber wir können aus dem Gespräch aller Richtungen, die ja jetzt gerade in der Bemühung um die Sache sich treffen, ein immer tieferes und sichereres Verständnis erlangen. Das christliche Seelenverständnis wird dabei den Dienst tun, daß es die Psychologie bewahrt vor voreiligen Sätzen und Verallgemeinerungen; es ist dessen sicher, daß es nicht wirklichkeitsfremd sondern mit sachgemäßen Voraussetzungen redet und daher ein ihm durch seine weltanschaulichen Absichten widersprechendes psychologisches Verständnis nicht anerkennen darf; denn auch hier gilt das Wort Luthers: nostra theologia certa est, quia ponit nos extra nos (zit. bei Schumann S. 98), gerade für die Erkenntnis unseres eigenen Selbst gilt es, daß wir sie nicht aus uns selbst sondern erst aus Gott gewinnen. Der Psychologe seinerseits wird durch Erforschung der seelischen Wirklichkeiten den Theologen davor bewahren, zeitgebundene Vorstellungen über die Seele als Bestand-

teile einer Verkündigung festzuhalten; er wird, sofern er sich nicht bewußt und ausgesprochen weltanschaulich entscheiden will, die Grenze seiner Forschung sehen, die in jenen Fragen nur zu einem non liquet kommen kann und jene Beschränkung als einen Gewinn empfinden, die auch für seine Arbeit mit den Worten Goethes ausgedrückt werden darf: „das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren". Und der hier wie dort nach dem Wesen seiner Seele fragende Mensch wird Antwort bekommen auf seine Frage, sich freilich sagen lassen müssen, daß es nicht um neugierige Fragen geht, sondern um das Heil seiner Seele, und daher zur Entscheidung über sein Seelenverständnis gezwungen sein. Aber Christentum und Psychologie werden ihn nicht an verschiedene Punkte sondern grundsätzlich an denselben Punkt führen, da sie ihn vor die Wirklichkeit seiner Seele stellen wollen.

Ein rechtes einheitliches Seelenverständnis (nicht mehr nur im Ansatz, in der Berührung und Hinführung) wird dann erreicht sein — und das kann ja nun nicht anders als eben verkündigend gesagt werden, also „einseitig" und nicht „selbstverständlich" —, wenn auch der Psychologe als natürlicher Mensch und als Wissenschaftler erkennt, daß die theoretische Frage nach der Seele eine praktische ist, die ihre Lösung nur finden kann in der „Erlösung" des Menschen:

> Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch durch und durch, daß euer Geist ganz samt Seele und Leib müsse bewahrt werden unsträflich auf die Zukunft unseres Herrn Jesu Christi. 1. Thess. 5, 23.

Literatur-Verzeichnis.

I. Christentum, Griechentum, geschichtliche Entwicklung, Grundsätzliches:

1. Althaus, Paul: Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther, Z. f. syst. Th. III 1926 S. 725 ff.
2. Aristoteles: Hauptwerke ausgew. v. W. Nestle, Leipzig, Kröners T.ausg. Bd. 129.
3. Augustins Schriften Bd. I—XII, übers. v. Schröder u. a. Bibl. d. Kirchenväter, Kempten 1911—1936.
4. Barth, Heinrich: Die Seele in der Philosophie Platons, Tübingen 1921,

— Eidos und Psyche in der Lebensphilosophie Platons, Philos. u. Gesch. 36, Tübingen 1932.

5. Beck, J. T.: Umriß der biblischen Seelenlehre, 3. Aufl. Stuttgart 1871.
6. Brunner, Emil: Biblische Psychologie, in „Gott und Mensch", Tübingen 1930, S. 70 ff.
7. Delitzsch, Franz: System der biblischen Psychologie, Leipzig 1855.
8. Faber, Hermann: Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, Tübingen 1913.
9. Feine, Paul: Neutestamentliche Theologie, 3. Aufl. 1919.
10. Flacius Illyricus: Clavis Scripturae sacrae, Jena 1674.
11. Gogarten, Friedrich: Das Problem einer theologischen Anthropologie, Zw. d. Zeiten 1929, S. 493 ff.
12. Gruehn, Werner: Seelsorge im Licht der gegenwärtigen Psychologie (Arzt und Seelsorger H. 7 hggb. von Karl Schweitzer), 2. Aufl. 1927.
13. Gutbrod, Walter: Die paulinische Anthropologie, Stuttgart 1934.
14. Hauck, A.: Realencyklopädie f. protest. Theologie und Kirche, hggb. von 3. Aufl. Leipzig 1896—1913 („Fleisch", „Geist", „Herz", „Seele").
15. Heinemann, Fritz: Neue Wege der Philosophie, Leipzig 1929.
16. Köhler, Ludwig: Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1936*).

*) Diese Theologie des AT, die dem Verfasser erst nach Vollendung der Arbeit zugänglich wurde, bestätigt für das AT im wesentlichen das

17. Luthers Werke, hggb. v. Otto Clemen, Bonn 1925.
18. Otto, Walter: Die Manen, Berlin 1923.
19. Plato: Phädo, übers. v. Schleiermacher-Woyte, Reclam U. B. 918/19 (zit. mit c.).
— Gorgias, Phädrus, Staat, übers. v. Schleiermacher 2. Aufl., Berlin 1817 ff. (zit. mit Name der Schrift u. S. d. betr. Bandes).
20. Rohde, Erwin: Psyche Bd. I und II, 4. Aufl., Tübingen 1907.
21. Roos, M. Fr.: Fundamenta Psychologiae, Tübingen 1769.
22. Rüsche, Franz: Blut, Leben und Seele, Paderborn 1930.
23. Schumann, Fr. Karl: Zur Frage der theol. Anthropologie; Imago Dei in „Um Kirche und Lehre", Stuttgart 1936.
24. Seifert, Friedrich: Psychologie, Metaphysik d. Seele (Handbuch der Philosophie, hggb. v. Baeumler u. Schröter, Abt. III, Mensch und Charakter, Teil E), München 1931.
— Charakterologie, ebendort, Teil F).
25. Stange, Carl: Zur Auslegung der Aussagen Luthers über die Unsterblichkeit der Seele, Z. f. syst. Th. III, 1926, S. 735 ff.
— Luther und das 5. Laterankonzil, ebendort VII, 1929, S. 339 ff.
26. Stomps, M.A.H.: Die Anthropologie Martin Luthers, Fft. 1935.
27. Tertullians Schriften, Bd. I und II, übers. v. Kellner, Bibl. der Kirchenv. Kempten 1912 und 1916.
28. Thomas von Aquino: Summa philosophica contra gentiles, Paris 1925.
— Summe der Theologie, ausgew. u. eingel. v. J. Bernhart, Leipzig, Kröners T.ausg. Bd. 105.

---

oben dargestellte Seelenverständnis. — Ob aber deshalb, weil die Priesterschrift in erster Linie es ist, die Seele einfach für Lebewesen gebraucht, die Bedeutung von Gen. 2, 7 so sehr geschmälert werden darf (S. 130), ist fraglich. Zwischen der ursprünglichen Bedeutung und dieser Verwendung besteht ein Zusammenhang, der seine Bestätigung darin findet, daß bei den Propheten und in den Psalmen gerade an der Seele unser Wesen und Schicksal zum Ausdruck kommen kann; die Anthropologie braucht gar nicht auf Gen. 2,7 aufgebaut zu werden, sondern diese Stelle begegnet unserer Frage nach der Seele und bildet mit der ganzen bibl. Verkündigung eine zusammenhängende Anschauung über Wesen und Schicksal der Seele. Das S. 131 bestätigte Todesschicksal der Seele hängt doch unmittelbar mit dem Sündenfall zusammen, da die Strafe in der Mühsal und im Tod besteht, jetzt erst gibt es „die Gottesordnung des Todes", wie gerade auf S. 135 selbst deutlich wird.

29. Torge, Paul: Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament, Leipzig 1909.
30. Wetzer u. Welte: Kirchenlexikon, hggb. v., 2. Aufl., Freiburg 1899 ff. XI, 44 ff.
31. Windelband, W.: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 11. Aufl., Tübingen 1924.
32. Wörner, Ernst: Bibl. Anthropologie, Stuttgart 1887.

II. Psychologie.

33. Adler, Alfred: Die Technik der Individualpsychologie Bd. I und II, München 1928 und 1930.
— Individualpsychologie (Saupe: Einführung S. 364—372).
34. Adler, Gerhard: Entdeckung der Seele, Zürich 1934.
35. Alexander, Franz: Psychoanalyse der Gesamtpersönlichkeit, Wien 1927.
36. Becher, Erich: Gehirn und Seele, Heidelberg 1911.
37. Berggrav, Eivind: Der Durchbruch der Religion im menschlichen Seelenleben, Göttingen 1929.
38. Binswanger, Ludwig: Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie, Berlin 1922.
39. Birnbaum, Karl: Handwörterbuch der Medizinischen Psychologie, hggb. von, Leipzig 1930.
40. Bleuler, Eugen: Die Naturgeschichte der Seele und ihres Bewußtwerdens, 2. Aufl. Berlin 1932.
— Die Psychoanalyse Freuds, Leipzig und Wien 1911.
41. Bühler, Karl: Die Krise der Psychologie, Jena 1927.
42. Busse, Ludwig: Geist und Körper, Seele und Leib, Leipzig 1903.
43. Carus, Carl Gust.: Psyche, Leipzig (Kröner).
44. Dessoir, Max: Vom Diesseits der Seele, Leipzig 1923.
— Vom Jenseits der Seele, 6. Aufl., Stuttgart 1931.
45. Dilthey, Wilhelm: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, Ges. Schriften V, S. 139—240. Leipzig u. Berlin 1924.
46. Döring, Oskar: Psychoanalyse und Individualpsychologie, Lübeck 1928.
47. Driesch, Hans: Leib und Seele, 3. Aufl., Leipzig 1923.
— Grundprobleme der Psychologie, Leipzig 1926.
— Philosophische Gegenwartsfragen, Leipzig 1933.
48. Dyroff, Adolf: Einführung in die Psychologie, 6. Aufl., Leipzig 1932.

49. Ebbinghaus, Herm.: Grundzüge der Psychologie, I. Bd., Leipzig 1911.
— Abriß der Psychologie, 6. Aufl., Leipzig 1919.
50. Erdmann, Benno: Wissenschaftl. Hypothesen über Leib und Seele, Köln 1907.
51. Freud, Sigmund: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 5. Aufl., Wien 1926.
— Gesammelte Schriften, 4. Bd., Wien 1924.
— Das Ich und das Es, Wien 1923.
52. Henning, Hans: Psychologie der Gegenwart, 2. Aufl., Leipzig 1931.
53. Herbertz, Rich.: Psychologie des Unbewußten, Leipzig 1932.
54. Höffding, Harald: Psychologie, 4. dtsch. Aufl., Leipzig 1908.
55. Jaensch, Erich R.: Über den Aufbau der Wahrnehmungswelt, Teil I, 2. Aufl., Leipzig 1927, Teil II, 1931.
— Einige allgemeine Fragen der Psychologie und Biologie des Denkens, erläutert an der Lehre vom Vergleich, Leipzig 1920.
— Vorfragen der Wirklichkeitsphilosophie in Abhandlungen u. Monogr. z. Phil. d. Wirkl. hggb. v. E. R. Jaensch, Nr. 1, S. 1—234, Leipzig 1931.
56. Jahn, Ernst: Machtwille und Minderwertigkeitsgefühl, Berlin 1931.
— Wesen und Grenzen der Psychoanalyse. (Arzt und Seelsorger, hggbn. von Karl Schweitzer, Heft 9) 2. Aufl. 1927.
57. James, William: Psychologie, Leipzig 1909.
58. Jaspers, Karl: Allgemeine Psychopathologie, 2. A., Berlin 1920.
59. Jung, Carl Gustav: Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben, Zürich 1926.
— Über die Energetik der Seele, Zürich 1928.
— Wandlungen und Symbole der Libido, 2. Aufl., Leipzig und Wien 1925.
— Seelenprobleme der Gegenwart, Zürich 1932.
— Wirklichkeit der Seele, Zürich 1934.
60. Klages, Ludwig: Der Geist als Widersacher der Seele, 1. und 2. Band, Leipzig 1929.
— Vom Wesen des Bewußtseins, Leipzig 1921.
— Die Grundlagen der Charakterkunde. 5. und 6. Auflage, Leipzig 1928.
61. Köhler, Wolfgang: Psychologische Probleme, Berlin 1933.
62. Kretschmer, Ernst: Medizinische Psychologie, 3. Aufl. Leipzig 1926.
— Körperbau und Charakter, 4. Aufl. Berlin 1925.
63. Külpe, Oswald: Vorlesungen über Psychologie, hggbn. v. Karl Bühler, Leipzig 1920.

64. Künkel, Fritz: Einführung in die Charakterkunde, 3. A. Leipzig 1930.
— Vitale Dialektik, Leipzig 1929.
— Die Arbeit am Charakter, Schwerin 1929.
65. Lersch, Philipp: Lebensphilosophie der Gegenwart. Berlin 1932.
66. Liek, Erwin: Das Wunder in der Heilkunde, München 1930.
67. Lipps, Theodor: Grundtatsachen des Seelenlebens, Bonn 1883.
68. Maeder, Alphonse: Psychoanalyse und Synthese (Arzt und Seelsorger, Heft 8) 2. Aufl. 1927.
69. Messer, August: Einführung in die Psychologie, Leipzig 1927.
— Psychologie, 4. Aufl. Leipzig 1928.
— Die Würzburger Schule (Saupe: Einführung S. 18 bis 25).
70. Müller-Braunschweig, Karl: Das Verhältnis der Psychoanalyse zu Ethik, Religion und Seelsorger (Arzt und Seels. Heft 11) 2. Auflage, 1928.
71. Müller-Freienfels, R.: Lebenspsychologie (Saupe: Einführung S. 155—163).
— Geheimnisse der Seele, München 1927.
— Die Hauptrichtungen der gegenwärtigen Psychologie, 2. Aufl. Leipzig 1931.
72. Münsterberg, Hugo: Grundzüge der Psychologie, Band I, Leipzig 1900.
73. Neureiter, F. v.: Wissen um fremdes Wissen, Gotha 1935.
74. Oesterreich, Tr. Konst.: Der Okkultismus im modernen Weltbild, Dresden 1921.
— Die Probleme der Einheit und der Spaltung des Ich. (Beiträge zur Philosophie und Psychologie, herausg. von Oesterreich, 1. Heft) Stuttgart 1928.
— Das Weltbild der Gegenwart, 2. Aufl., Berlin 1925.
75. Ott, Emil: Trieb und Geist in der psychotherapeutischen Literatur (Theol. Rundsch. n. Folge, Tübingen 1931, S. 179—205).
— Das Unbewußte nach der Tiefenpsychologie (ebendort), S. 243—282 und 319—346.
76. Pauli, Richard: Experimentelle Psychologie, Leipzig 1927.
77. Petermann, Bruno: Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestalttheorie u. das Gestaltproblem, Leipzig 1929.
78. Pfänder, A.: Phänomenologie des Wollens, 2. unver. Aufl., Leipzig 1930.
— Die Seele des Menschen, Halle a. S. 1933.
79. Pfister, Oskar: Die psychanalytische Methode (Pädagogium Bd. I), 3. Aufl., Leipzig 1924.

Pfister, Oskar: Analytische Seelsorge, Göttingen 1927.
— Psychoanalyse und Weltanschauung, Wien 1928.
80. Prinzhorn, Hans: Leib-Seele-Einheit, Potsdam 1927.
— Persönlichkeitspsychologie, Leipzig 1932.
— Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben (hggb.), Leipzig 1928.
— Charakterkunde der Gegenwart, Berlin 1931.
— Psychotherapie, Leipzig 1929.
81. Rosenstock, Eugen: Angewandte Seelenkunde, Darmstadt 1924.
82. Runestam, Arvid: Psychoanalyse und Christentum (Studien des apol. Seminars) hggb. v. Carl Stange, 22. H., Gütersloh 1928.
83. Ruttmann, W. J.: Die Individualpsychologie der Wiener Schule, Langensalza 1931.
83. Saalfeld, Hans: Das Christentum in der Beleuchtung der Psychoanalyse, Gütersloh 1928.
85. Saupe, Emil: Einführung in die neuere Psychologie, (hggb. von) Osterwieck am Harz, 1927.
86. Schjelderup, Harald: Psychologie, Leipzig 1928.
87. Schuo, Hans Jacob: Religion und krankhaftes Seelenleben, Schwerin 1925.
88. Schultz, Julius: Die Maschinentheorie des Lebens, Göttingen 1909.
89. Schultz, J. H.: Die seelische Krankenbehandlung, Jena 1919.
90. Schultz—Hencke, Harald: Einführung in die Psychoanalyse, Jena 1927.
91. Spranger, Eduard: Lebensformen, 6. Aufl., Halle a. S. 1927.
— Psychologie des Jugendalters, 12. Aufl., Leipzig 1929.
92. Watson, John: Der Behaviorismus, Stuttgart, Berlin und Leipzig 1930.
93. Wenzl, A.: Das Leib-Seele-Problem, Leipzig 1933.
94. Wertheimer, M.: Gestaltspsychologische Forschung, (Saupe: Einführung S. 46—52).
95. Wreschner, Arthur: Angewandte Psychologie, Leipzig 1926.
96. Wundt, Wilhelm: Physiologische Psychologie, 3 Bde., 6. Aufl. I 1908, II 1910, III 1911 Leipzig.
— Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, 4. Aufl., Leipzig 1906.
— Sinnliche und übersinnliche Welt, Leipzig 1914.
— Grundriß der Psychologie, 13. Aufl., Leipzig 1918.
— Die Prinzipien der mechanischen Naturlehre, Stuttgart 1919.
— Elemente der Völkerpsychologie, Leipzig 1912.
97. Ziehen, Theodor: Die Grundlagen d. Charakterologie, Langensalza 1930.

Lebenslauf.

Der Verfasser ist am 17. September 1910 in Eßlingen am Neckar geboren. Sein Vater lebt dort als Postamtmann. Vom Eßlinger Gymnasium kam er durch das Landexamen in die Seminare Maulbronn und Blaubeuren. Im Jahr 1929 legte er den Konkurs ab und wurde in das Tübinger Stift aufgenommen. Die Tübinger Semester des Studiums der evangelischen Theologie wurden unterbrochen durch zwei Marburger Semester (WS. 1931/32 und SS. 1932). Im Jahr 1933 wurde seine Preisarbeit über: „die Entwicklung des Verständnisses der Seele in der psychologischen Literatur von Wundt bis zur Gegenwart" von der Evang. theol. Fakultät in Tübingen angenommen. Im Frühjahr 1934 legte er die I. und 1937 die II. theol. Dienstprüfung ab. Im württembergischen Kirchendienst ist er als Vikar und Pfarrverweser in Stuttgart-Zuffenhausen, in Stuttgart an der Stiftskirche und Heilandskirche und in Hößlinswart Kreis Schorndorf verwendet worden.